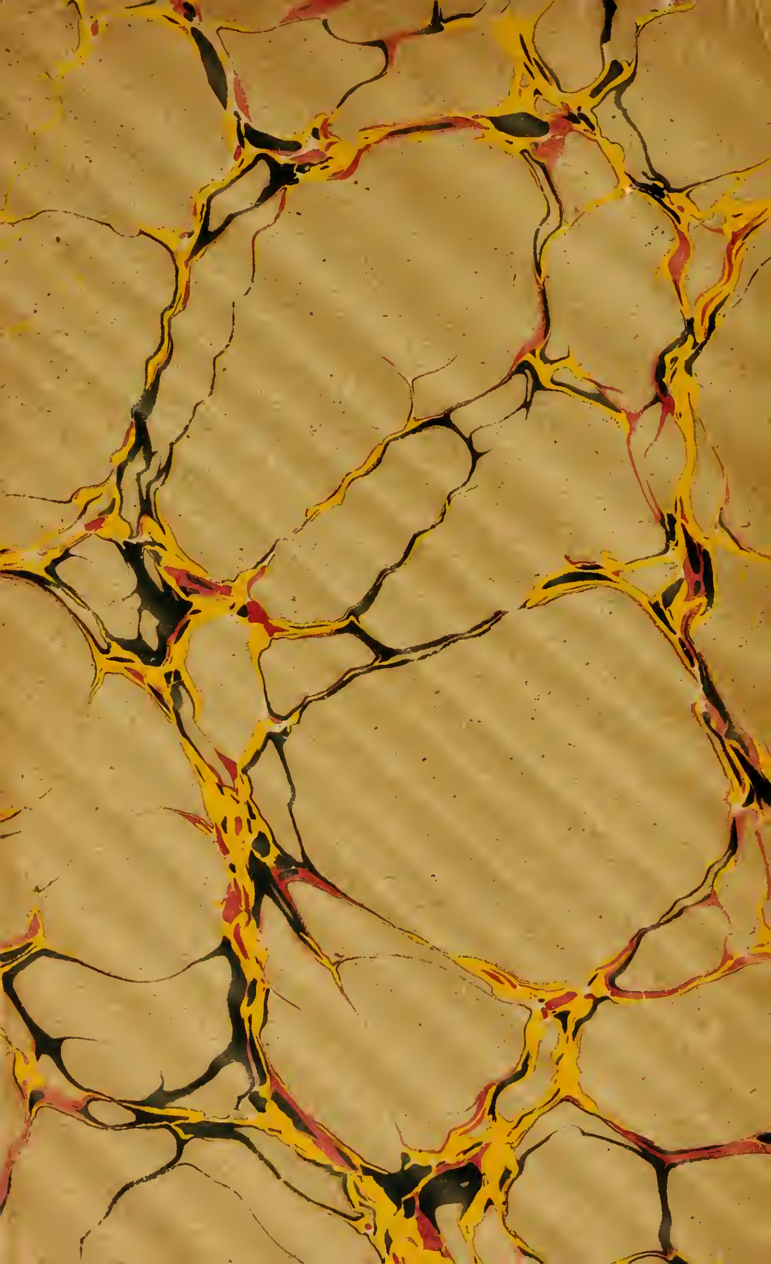

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00081488 9



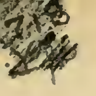


LA
PHILOSOPHIE
DE PLATON

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

La philosophie de Platon, t. IV. Essais de philosophie platonicienne (revus et augmentés), 1 vol. in-18............ 3 fr. 50
La philosophie de Socrate, ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, 2 vol. in-8 (Alcan)...... 16 fr.
La liberté et le déterminisme, 2e édit., 1 vol. in-8 (Alcan).. 7 fr. 50
Critique des systèmes de morale contemporains, 2e édit. 1 vol. in-8 (Alcan).. 7 fr. 50
L'idée moderne du droit, 2e édition, 1 vol. in-18 (Hachette). 3 fr. 50
La science sociale contemporaine, 2e éd., 1 v. in-18 (Hachette). 3 fr. 50
La propriété sociale et la démocratie, 1 vol. in-18 (Hachette). 3 fr. 50
Histoire générale de la philosophie, 1 vol. in-8, 5e édition (Delagrave).. 6 fr.
Extraits des grands philosophes, 1 vol. in-8° (Delagrave).. 6 fr.
La morale, la religion et l'art d'après M. Guyau, 1 vol. in-8 (Alcan).. 3 fr. 75
L'avenir de la métaphysique, 1 vol. in-8° (Alcan).
Psychologie des idées-forces, 2 vol. in-8 (Alcan), en préparation.

Coulommiers. — Typ. P. BRODARD et GALLOIS.



LA PHILOSOPHIE DE PLATON

PAR

ALFRED FOUILLÉE

OUVRAGE
COURONNÉ PAR L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES
ET PAR L'ACADÉMIE FRANÇAISE

TOME TROISIÈME

HISTOIRE DU PLATONISME
ET DE SES RAPPORTS AVEC LE CHRISTIANISME

DEUXIÈME ÉDITION, REVUE ET AUGMENTÉE

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

—

1889

LA PHILOSOPHIE DE PLATON

LIVRE PREMIER

ARISTOTE ET SA POLÉMIQUE CONTRE PLATON

CHAPITRE PREMIER

LA SCIENCE, LA PHILOSOPHIE, LA MÉTHODE OBJECTIONS D'ARISTOTE CONTRE LA DIALECTIQUE DE PLATON

La science. Son principe et sa fin. La série des raisons ne peut être infinie ni dans l'ordre de l'existence ni dans l'ordre de la connaissance. Comparaison avec Platon. — *La philosophie.* Son objet. Comparaison avec Platon. — *Objections* contre la *forme* de la dialectique. — La dialectique interroge au lieu de prouver. — Réponse. — *Objections* contre le *fond* et les divers procédés de la dialectique. — 1° La division; son insuffisance. — 2° L'induction. Qu'elle est une généralisation abstraite et une série d'hypothèses. — 3° La définition. Qu'elle n'atteint pas l'essence. — Réponses.

I. — La science. — La philosophie.

L'ignorant s'étonne que les choses soient comme elles sont; et c'est là, comme Platon l'a dit, le commencement

de la science. Le sage, au contraire, s'étonnerait que les choses fussent autrement, parce qu'il en connaît la raison ; et c'est là, dit Aristote, la fin de la science [1].

La raison d'une chose (τὸ διότι), pour Aristote comme pour Platon, est ce qui rend cette chose intelligible et connaissable (ἐπιστητόν) ; c'est ce qui en explique, soit la possibilité, soit la réalité. La raison d'une chose s'appelle encore principe (ἀρχή), ou cause (αἴτιον), dans le sens le plus étendu de ce mot.

Toute cause n'est pas l'objet de la science : il faut que ce soit une cause ou plutôt une raison générale. « Savoir que tel remède a guéri Callias attaqué de telle maladie, qu'il a produit le même effet sur Socrate et sur plusieurs autres pris individuellement, c'est de l'expérience ; mais savoir que tel remède a guéri *toute la classe* des malades atteints de telle maladie, c'est de l'art (τεχνή) », et aussi de la science (ἐπιστήμη) [2]. Le principe socratique par excellence est qu'il n'y a pas de *science* possible de l'individu *en tant qu'individu*. Ce principe se retrouve dans Aristote comme dans Platon : tous les deux élèvent la science au-dessus de la sensation, et lui donnent pour objet le général (τὸ καθ' ὅλου) ou au moins ce qui arrive le plus ordinairement (τὸ ἐπὶ τὸ πολύ) [3].

La série des raisons, objet de la science, ne peut être infinie ni dans l'ordre de l'*être* ni dans celui du *connaître*. S'il n'y avait aucun être qui eût sa raison en soi-même, il n'y aurait point de principe (ἀρχή), et rien ne pourrait exister. « Toute chose produite, dit Platon dans le *Phèdre*, doit naître d'un principe, et le principe ne naître de rien [4]. » Aristote enseigne à son tour que la série des raisons ne peut être ni circulaire, car alors deux choses se

1. *Mét.*, I, p. 9.
2. *Mét.*, I, I.
3. Ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις, ἡ δὲ τεχνὴ τῶν καθόλου. *Id.*, p. 4, l. 13.
4. *Phèdre*, 245, c. d, e ; — tr. Cousin, p. 47.

précéderaient mutuellement dans le même sens et selon le même rapport; ni infinie, car alors, pour que le résultat fût produit, il faudrait que cette infinité fût réalisée, épuisée, *finie*, ce qui est contradictoire [1].

De même, dans l'ordre de la connaissance, s'il n'y avait point de vérité qui eût en elle-même sa raison et comme son titre à notre croyance, la démonstration, et par conséquent la science, serait impossible : le terme fixe cherché par la pensée reculerait toujours et la fuirait d'une fuite éternelle. Dans la série des connaissances comme dans celle des existences, il faut s'arrêter : ἀνάγκη στῆναι. Ainsi chaque série de raisons est suspendue à un premier anneau, à un premier terme, qui peut être considéré aussi comme le dernier, comme la *fin*. Platon avait dit que la dialectique a un dernier degré, un principe (ἀρχὴ τοῦ παντός), condition de tout le reste et lui-même inconditionnel (ἀνυποθετόν); Aristote répète après lui que la science a une fin.

Ni le nombre des raisons, ni celui des espèces de raisons, ne peut être infini ; il y a donc un nombre déterminé de premières causes qui, par leur concours, produisent l'être, la réalité. Et il y a aussi une science qui étudie les premières causes et en détermine le nombre : c'est la philosophie première (ἡ πρώτη φιλοσοφία).

L'objet de la philosophie est l'être, disait Platon: Aristote appelle aussi la métaphysique la science de l'être en tant qu'être [2]. L'*accident*, chose relative et dépendante de l'essence, variable et indéfinie, n'est point du domaine de la métaphysique [3]. Le *vrai* même n'est point son objet propre, parce que le vrai et le faux ne sont point dans les

1. *Mét.*, II, p. 36. Cf. Ravaisson, *Essai sur la mét. d'Arist.*. I.
2. Ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος, ᾗ ὄν. *Mét.*, IV, p. 61, l. 14.
3. *Mét.*, VI, II; XI, VIII.

choses, mais dans la synthèse de l'entendement [1], comme Platon l'avait montré dans le *Sophiste*. La philosophie proprement dite est la science des choses en elles-mêmes, et non dans les relations de la pensée.

Cette idée de la philosophie est à peu près identique dans Platon et dans Aristote, sinon que Platon considère toujours l'objet de la philosophie comme principe de la pensée en même temps que de l'être, et transporte toujours dans l'être ce que renferme essentiellement la pensée. Logique et métaphysique ne sont pas pour lui deux choses distinctes : plus préoccupé qu'Aristote de l'unité des sciences, il conçoit la dialectique ou la philosophie comme un ensemble de procédés à double portée, qui atteignent tout à la fois les lois de la pensée et les lois de l'être. Aristote ne méconnaît pas l'unité des sciences, mais il s'attache plus à les distinguer qu'à les rapprocher, et il établit dans le domaine de la philosophie une distinction profonde entre la logique, science *formelle*, et la métaphysique, science *réelle*. C'est à ce point de vue qu'il se place ordinairement dans ses objections contre la dialectique platonicienne, où il ne voit qu'un travail stérile (et comme subjectif) de la pensée sur elle-même, au lieu d'un travail fécond sur les réalités, objets d'expérience.

II. — Objections contre la forme de la dialectique.

Le dialecticien, à l'exemple de Socrate, déclare qu'il ne sait rien et interroge les autres [2]; mais la réponse ne peut lui donner que la vraisemblance et non la vérité, l'opinion et non la science [3]. Comment pourrait-il distinguer la réponse vraie de la réponse fausse, s'il ne trouve

1. Ἐν συμπλοκῇ τῆς διανοίας. *Mét.*, VI, p. 127.
2. *Soph. el.*, XXXIII.
3. *Analyt.*, I, I.

pas une mesure de vérité ou en lui-même ou dans les choses? Toute science a un principe qui lui est propre, et qu'elle seule connaît. Elle ne le cherche pas par voie d'interrogation; elle le possède et le produit tout d'abord. Au lieu de faire appel à l'opinion commune et à la vraisemblance, elle s'empare pour ainsi dire de son objet par une intuition directe et spéciale, et en tire des démonstrations infaillibles [1]. Au dialogue elle préfère la solitude et le silence de la spéculation; aux paroles et aux longs discours, la pensée qui pense la chose avec la chose même [2]. La forme dégagée de tout symbole, de toute image poétique et trompeuse, est la forme scientifique de la démonstration.

Cette critique eût paru à Platon d'une sévérité excessive. Sans doute Aristote introduit dans la philosophie les formes rigoureuses de la science; mais faut-il réduire, comme il le fait, la dialectique à l'opinion et à la vraisemblance? Sous son ignorance simulée, Socrate cachait une science pénétrante; sous les formes interrogatives du dialogue, Platon cache aussi un dogmatisme plutôt hardi que timide. Ces principes qu'il semble chercher, il les possède déjà, et son seul but est de mettre en lumière par la discussion ce que toute conscience humaine enveloppe obscurément. La vérité, d'après Platon, n'est-elle pas dans notre intelligence comme un germe prêt à se développer? Et, d'autre part, la vérité n'est-elle pas dans tous les objets de l'intelligence, à tel point que chaque Idée enveloppe toutes les autres? C'est donc avec l'*âme elle-même*, et avec les *objets eux-mêmes*, que nous devons penser. Platon le dit en termes formels dans le *Phédon*, dans le *Sophiste* et dans le *Cratyle*; Aristote semble même lui emprunter ses propres expressions.

Si donc le dialecticien interroge, c'est parce que la

1. *Soph. el.*, XI. Cf. Ravaisson, *Mét.*, 283.
2. Αἱ αὐτοῦ τοῦ πράγματος. *Soph. el.*, VII. Ravaisson, *ib.*

vérité qui est en lui est aussi chez les autres, et qu'il veut mettre leur raison en harmonie avec la sienne. Au fond, c'est lui-même qu'il interroge d'abord : il pense tout à la fois avec sa propre pensée, avec la pensée d'autrui et avec l'objet même, afin de ramener à l'unité, d'une part toutes les intelligences, de l'autre tous les objets intelligibles.

III. — Objections contre le fond et les divers procédés de la dialectique.

La dialectique cherche la nature et l'essence des choses; mais par aucun de ses procédés elle ne peut l'atteindre [1].

1° La *division* suppose une idée antérieure à laquelle elle s'applique, et dont elle ne prouve nullement l'existence. D'autre part, une fois admise l'existence de l'objet à diviser, la division ne nous prouve pas qu'elle ait fait l'énumération complète des parties. Enfin, cette énumération fût-elle complète, il resterait à savoir si toutes les parties sont également nécessaires et *essentielles*, ou s'il y en a d'accessoires et d'*accidentelles*. C'est ce que la division ne peut nous apprendre : l'essence lui échappe [2]. Supposons qu'il s'agisse de démontrer que l'homme est mortel. Platon, remontant au genre, prendra pour principe cette division : « Tout animal est mortel ou immortel » ; après quoi il ajoutera : *Est-il mortel?* Or, ce n'est pas là une conclusion. Au lieu de prouver, la méthode de division interroge ; c'est une perpétuelle pétition de principe [3]. Elle n'est pas plus en droit de conclure après qu'avant la division quelle est celle des différences énumérées qui appartient au sujet : et, si elle conclut, c'est en supposant ce qui est en question. « La division est

1. *Soph. el.*, XI; *Anal. post.*, I, xi.
2. *Pr. Analyt.*, II, iii à xxxv.
3. *Id.*, I, xxxi.

donc comme un syllogisme impuissant. Ce qu'il faudrait montrer, elle le demande [1]. »

Dans cette critique, Aristote croit combattre Platon ; mais il est d'accord avec lui et ne fait que répéter ce qu'on trouve déjà dans le *Théétète*. Diviser, avait dit Platon, ce n'est pas *savoir*. Car, de deux choses l'une : ou bien les éléments simples de la division échappent à la connaissance, et alors, en voulant faire connaître un objet, on aboutit à l'inconnu ; ou bien ils tombent sous la connaissance, et alors ce n'est pas la division elle-même qui les fait connaître. De plus, la division ne distingue pas les qualités propres à un objet des qualités communes [2]. Platon n'a donc jamais prétendu réduire toute la méthode à la division, et son adversaire lui prête une erreur que le *Théétète* avait réfutée à l'avance.

D'ailleurs, les objections d'Aristote pourraient s'adresser aussi bien au syllogisme qu'à la division, et en général à tous les procédés analytiques. En effet, Aristote lui-même montre très bien que l'essence échappe au syllogisme, et qu'un procédé supérieur est nécessaire pour atteindre les principes du raisonnement déductif. Mais, tout en déclarant l'analyse insuffisante, Aristote n'en méconnaît pas l'utilité. L'analyse (division ou déduction), en développant une idée, l'éclaircit et la rend distincte : elle fait passer à l'acte ce qu'une notion contenait en puissance. Toute pensée, dit Aristote, est dans l'acte, et la pensée ne pense rien que ce qu'elle fait venir à l'acte. *On ne sait qu'en faisant ; savoir, c'est faire* [3]. — Platon disait : « Savoir, c'est *tirer la science soi-même de soi-même*, αὐτὸς ἐξ

1. *Pr. Analyt.* : Ἐστὶ γὰρ ἡ διαίρεσις ὥσπερ ἀσθενὴς συλλογισμός· ὃ μὲν γὰρ δεῖ δεῖξαι, αἰτεῖται.

2. Voy. *Théét.*, 207 et suiv.

3. Ὥστε φανερὸν ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνεργείαν ἀναγόμενα εὑρίσκεται. Αἴτιον δ'ὅτι νόησις ἡ ἐνέργεια. Ὥστ' ἐξ ἐνεργείας ἡ δύναμις· καὶ διὰ τοῦτο ποιοῦντες γιγνώσκουσιν. *Mét.*, IX, p. 189, l. 14. Cf. *Eth. Nic.*, III, v.

ἑαυτοῦ [1]. » Ainsi, continue Aristote, le géomètre, pour connaître les propriétés d'une figure, les réalise en la divisant par des lignes et en faisant des constructions de toute espèce. Il en est ainsi dans les diverses sciences : on ne connaît rien qu'en amenant à l'acte, par la division, ce qui n'était qu'en puissance dans la totalité de l'objet, et en y réalisant ainsi des moyens termes [2].

Ce bel éloge de la division est une réponse faite par Aristote lui-même à sa critique de la méthode platonicienne. Ce qu'il appelle l'*acte*, Platon l'appelle un souvenir clair de l'Idée, et il croit que la division est propre à éclaircir la réminiscence. Où est l'opposition du maître et du disciple, sinon dans les mots? Tous deux regardent l'analyse comme nécessaire à la science; tous deux aussi la regardent comme insuffisante, et élèvent au-dessus d'elle l'*induction*.

2° Cependant l'induction dialectique ne trouve pas plus grâce devant Aristote que la division. Aristote réduit la méthode platonicienne à une suite de généralisations abstraites, qui, en s'élevant de genre en genre, s'éloigne de plus en plus des réalités. Nous avons déjà prouvé que cette généralisation purement logique n'est aux yeux de Platon qu'un procédé secondaire. S'il s'agissait de Speusippe, cette objection se comprendrait; mais Platon tend à l'*Unité bonne*, non à l'Unité vide et sans bien [3]. De même que la division, l'induction abstraite ne donne pas les Idées; elle peut servir seulement, selon Platon, à en réveiller le souvenir. L'*Idée* n'est pas le *genre*, mais elle est le principe du genre, l'unité de forme et de qualité que le genre imite au sein de la quantité; or, le genre est une image plus nette de l'Idée que la sensation individuelle, dans laquelle il n'y a que confusion; le genre est

1. *Meno,* loc. cit.

2. Εὑρίσκεται δὲ καὶ τὰ διαγράμματα ἐνεργείᾳ. Διαιροῦντες γὰρ εὑρίσκουσιν. *Mét.,* ib.

3. Voy., tome II, le chapitre sur Speusippe.

donc un *intermédiaire* utile pour s'élever du monde sensible au monde idéal : il fait partie de ce que Platon appelait τὰ μεταξύ, τὰ μαθηματικά, ou les *nombres intermédiaires*. La généralisation logique ou mathématique n'est pas la science, elle n'en est que la préparation. Telle est la doctrine de Platon, d'après le témoignage d'Aristote comme d'après les Dialogues [1], et telle est aussi la doctrine d'Aristote lui-même.

Le seul tort de Platon est ici de n'avoir pas assez insisté sur la distinction du point de vue logique et du point de vue ontologique dans la méthode inductive. Aristote en profite pour accuser son maître de les avoir entièrement confondus, et d'avoir placé la réalité dans des formes vides et générales. Ce n'est là qu'une apparence. Le tort même de Platon recouvre d'ailleurs une idée profonde : c'est que la logique, dans ses dernières profondeurs, doit s'identifier avec la métaphysique, au point que le vrai *genre* doit être pour ainsi dire plein de l'*Idée*.

Malgré cela, le genre n'est qu'une *hypothèse* intermédiaire (ὑπόθεσις), et Platon le considère comme tel. Les Idées mêmes sont des hypothèses tant qu'elles ne sont pas ramenées à leur principe inconditionnel, qui seul suffit à tout et à soi-même (τὸ ἱκανὸν καὶ ἀνυπόθετον).

De là une nouvelle critique d'Aristote. — La méthode inductive n'est qu'une série d'hypothèses : pour trouver le vrai, elle suppose le faux. S'autorisant de l'exemple de la géométrie, qui suppose afin de démontrer, elle veut tirer l'être du non-être. Mais le géomètre ne suppose pas la réalité de son hypothèse : ce n'est pour lui qu'une définition, une thèse, dont il déduit les conséquences. Il ne prend donc pas le faux pour principe, mais bien le possible [2]. Que fait au contraire le dialecticien? Ou il pose son hypothèse comme réelle, et alors il prend le faux pour

1. *Mét.*, I, 29; *Eth. Eud.*, I, VIII; *Mét.*, I, 6, 31; III, 46.

2. *Mét.*, XIV, 294; XIII, 264; *Anal. post.*, I, X. — Ravaisson, *ib.*, I, 285.

point de départ; ou bien il la pose comme une simple hypothèse, et alors il aura beau remonter ou descendre, il ne sortira jamais du pur possible et de l'hypothétique : il ne fera qu'avancer ou reculer indéfiniment dans le champ d'une science idéale, sans pouvoir saisir l'être réel.

Examinons, du point de vue platonicien, la valeur de cette objection.

Premièrement, Platon suppose-t-il le faux pour démontrer le vrai, le non-être pour démontrer l'être? Prétendre que c'est là toute sa méthode, c'est oublier le sens relatif que Platon attache au non-être. La dialectique prend pour points d'appui (ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς) : la sensation, qui est un *non-être*; puis le genre, qui est encore un non-être; puis les Idées particulières, qui contiennent encore du non-être. Qu'est-ce à dire? qu'elle opère réellement sur des choses qui n'ont aucune existence? Pas le moins du monde. Ce que Platon appelle le non-être, c'est encore l'être, mais borné sous certains rapports, et dans un état de particularité qui lui enlève sa valeur absolue : c'est le *moindre être*. Or, pour Platon, le moindre être, le contingent, le relatif, n'a pas l'être par lui-même; le moins implique le plus et en dérive. Il faut donc passer du phénomène à l'essence, du contingent à l'absolu, du conditionnel à l'inconditionnel; de ce qui n'existe pas par soi-même il faut tirer ce qui existe absolument. Procéder de la sorte, est-ce tirer le vrai du faux et l'être du néant? C'est, selon Platon, aller de la vérité à la vérité, de l'être dérivé à l'être primitif, de la réalité sous forme particulière à la réalité sous forme universelle. L'induction, elle aussi, va du même au même, et elle ne donne l'universel à la fin de son opération que parce qu'elle le possédait dès le commencement, enveloppé dans le particulier. Ce que Platon appelle hypothèse dialectique n'est donc pas le faux, mais seulement le *relatif*. Le mot *hypothétique* est pour lui l'équivalent de ce que Kant appellera plus tard le conditionnel.

Soit, dira Aristote; mais comment sortir du conditionnel et de l'hypothétique pour s'élever à l'inconditionnel et à l'absolu? De principes purement idéaux il ne peut sortir qu'une science idéale.

Platon répondrait sans doute que l'absolu est déjà donné avec le relatif lui-même. Le sensible n'existe que par l'intelligible auquel il participe, et il n'est conçu par l'intelligence que grâce à la conception de l'intelligible. Il suffit donc d'éliminer le particulier, le variable, le relatif, pour trouver l'universel, l'immuable et l'absolu. Toute chose imparfaite, ne satisfaisant point entièrement la raison et ne lui apparaissant point comme nécessaire, a un caractère hypothétique et conditionnel, résultat d'un reste d'indétermination. Mais, quand la pensée conçoit la détermination absolue, la perfection suprême, le souverain bien, est-il étonnant qu'elle soit satisfaite, qu'elle ne demande plus rien au delà, qu'elle considère tous les autres degrés de l'échelle dialectique comme des points d'appui provisoires, pour se fixer enfin au degré le plus élevé? Aristote ne remontera-t-il pas, lui aussi, du relatif à l'absolu, éliminant toute indétermination, toute puissance, toute matière, jusqu'à ce qu'il conçoive l'acte pur et la pure détermination? Arrivé à cette hauteur, il dira comme Platon : « Ici doit s'arrêter la pensée, ἀνάγκη στῆναι; tout le reste était provisoire et hypothétique; mais du sein même de la matière nous avons dégagé l'essence absolue, et nous sommes maintenant en présence du Bien, qui seul se suffit à lui-même. »

3° Les deux grands procédés logiques de la dialectique platonicienne se résument dans la définition, qui est le but de la science. — D'après Aristote, Platon n'a fait que se servir de la méthode de définition inventée par Socrate, ou plutôt employée pour la première fois par lui d'une façon régulière. Or la définition est un excellent procédé de logique, mais ce n'est pas elle, à proprement parler, qui donne la science; elle n'est qu'une analyse de

notions. La véritable essence lui échappe ; elle n'atteint qu'une essence relative. Par exemple : — Le nombre impair est un nombre, etc. ; — mais qu'est-ce qu'un nombre? L'esprit n'est satisfait que lorsqu'il arrive à un élément simple, indivisible, individuel. Toute définition porte sur une notion, et toute notion est générale ; aucune ne peut constituer l'essence propre d'un être. La dernière différence est indéfinissable, de même que le dernier genre. Aux deux extrémités de la science, la définition apparaît comme impuissante, et la notion (λόγος) fait place à l'intuition (νοῦς) [1]. D'une part est l'intuition sensible ; de l'autre, l'intuition intellectuelle ; et entre ces deux termes immobiles se développe la logique discursive, avec ses procédés de division, d'induction et de définition.

Telle est la vraie théorie de la méthode qu'Aristote veut opposer à celle de Platon ; mais, par un singulier malentendu, c'est la méthode de Platon lui-même. Le *Théétète* ne nous a-t-il pas démontré l'impuissance de la définition, pure analyse qui suppose des éléments simples, saisissables par une intuition simple? La *République* et le *Parménide* ne nous ont-ils pas fait comprendre que l'Universel et l'Un sont au-dessus de la définition et de la science même? Platon n'a-t-il pas distingué profondément la raison discursive (διάνοια) de la raison intuitive (νόησις), et la région intermédiaire de la logique ou des mathématiques, de la région du pur intelligible? N'a-t-il pas pensé que tout procédé logique se résout dans un procédé ontologique, qui seul peut atteindre l'être? Ce qu'Aristote appelle l'acte de la pure intelligence saisissant le pur intelligible, n'est-ce pas la νόησις ou le νοῦς de Platon, la *pure essence de la pensée* saisissant la *pure essence des*

1. Τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων, νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος. *Eth. Nic.*, VII, XII. Ὥσπερ γὰρ ἐν σώματι ψυχὴ, ἐν ψυχῇ νοῦς. *Id.*, I, VII.

choses [1]? Le nom même est identique. Pourquoi donc Aristote représente-t-il Platon comme un mathématicien ou logicien dont la méthode serait toute formelle et ne pourrait pénétrer jusqu'à l'être? S'il y a divergence entre le maître et le disciple quand il s'agit de la valeur des connaissances expérimentales et des individus sensibles, il y a entre eux la plus parfaite harmonie quand il s'agit de la connaissance rationnelle et de cette intuition supérieure qui, selon eux, atteint l'intelligible [2].

1. *Phædo*, p. 66. Voy. t. I.
2. Voy. plus loin, ch. II.

CHAPITRE II

LE SYSTÈME. — CRITIQUE DE LA THÉORIE DES IDÉES

L'être n'est pas dans la *matière*. Réfutation du matérialisme. — L'être est dans la *forme*, d'après Platon et Aristote; mais, d'après ce dernier, la forme n'est point l'Idée. Critique des preuves de l'existence des Idées. — I. *Preuve par les conditions de la science*. Théorie de la science et de la connaissance qu'Aristote oppose à Platon. — 1° Théorie de la sensation. Comparaison avec celle du *Théétète*. — 2° Théorie de l'entendement. — 3° Théorie de la raison. Unité suprême du sujet et de l'objet. — II. *Réponse aux objections d'Aristote*. En quoi il s'accorde avec Platon; en quoi il le contredit. Point de vue psychologique: point de vue ontologique. Comment Aristote refuse de transporter dans l'intelligible une multiplicité idéale ; comment il admet l'Idée sans admettre les Idées.

I. — Critique de la preuve par les conditions de la science.

Platon avait distingué dans l'être, objet de la philosophie première, deux éléments principaux : l'indéterminé et la détermination, qui, en se réunissant, forment tous les êtres autres que l'Être premier. Aristote ne fait que suivre son maître quand il établit en principe l'opposition de la matière et de la forme. La description même de la matière dans le *Timée* est acceptée d'Aristote, sauf les passages

qui semblent confondre la matière avec l'espace. Et encore, pour Aristote lui-même, la quantité ou l'étendue est la première forme de la matière, sinon la matière proprement dite. Peut-être Platon eut-il la même pensée : la matière indéfinie et l'espace indéfini lui semblèrent choses tellement voisines, qu'il ne les distingua pas dans l'exposition un peu exotérique du *Timée*. La véritable originalité d'Aristote est dans la conception de la matière comme simple *puissance* et de la forme comme *acte*. Ce n'est pas que Platon soit demeuré complètement étranger à cette notion de la virtualité et de la réalité. Nous avons trouvé dans le *Sophiste* une conception assez nette de la *puissance*, quoique moins large que celle d'Aristote [1]. Dans le *Timée*, la matière est représentée comme n'ayant aucune forme et comme pouvant les recevoir toutes ; cette idée d'une réceptivité universelle, d'une chose indéterminée en elle-même et déterminable par les autres, était bien voisine de l'idée de *puissance*. Démocrite semble aussi avoir eu une idée assez nette de la puissance d'après le témoignage d'Aristote lui-même [2], et l'école de Mégare a également connu l'opposition de la puissance et de l'acte [3]. L'originalité d'Aristote n'en subsiste pas moins, parce qu'elle vient surtout de la manière dont il a conçu le second terme de cette grande opposition : l'*acte*. C'est sur ce point qu'éclatera la différence de Platon et d'Aristote. Sur la question de la puissance et de la matière, ils sont presque d'accord.

Comme Platon, Aristote croit que l'être n'est point dans la matière, et il blâme les philosophes anciens qui avaient admis cette erreur. Qu'entendent-ils, en effet, par leur matière primitive? Est-ce l'air, l'eau, le feu? — Ce n'est point là de la matière pure. Le feu, l'air et l'eau ont des

1. On trouve aussi dans le *Théétète* le mot δυνάμει employé dans le sens tout péripatéticien : en puissance. *Théét.*, 157.
2. *Mét.*, XII, p. 241, l. 7.
3. *Mét.*, IX, III.

formes particulières : ils sont déjà déterminés, actuels, réalisés ; ils appartiennent, dit Platon, au genre mixte ; ils supposent au-dessous d'eux, dit Aristote, une autre matière comme support. — Les atomes, peut-être? — Mais l'atomisme ne fait que reculer la difficulté sans la résoudre. Les atomes ont encore des formes déterminées : il y a en eux de l'acte, du particulier, du réel. L'existence des atomes est à elle seule aussi inexplicable que tout le reste de l'univers. Il est donc impossible au matérialisme de s'arrêter à ces prétendus éléments ; il faut qu'il remonte jusqu'à la vraie matière primitive, pure de toute forme et absolument indéterminée. La logique du système exige cette conséquence ; mais précisément cette conséquence est la condamnation du système. Qu'est-ce en effet que cette matière primitive? Tout en puissance, rien en acte, comme l'avoue Démocrite [1] ; c'est une simple possibilité qui enveloppe les contraires. Pourquoi donc le possible passe-t-il à l'acte? Voilà un effet sans raison. Enfermés dans la virtualité abstraite de leur matière primitive, les Ioniens n'en peuvent sortir qu'en faisant venir l'être du néant par une contradiction [2].

Loin de constituer l'être, la matière n'en est qu'une condition et encore cette condition n'est point absolue, mais relative à l'imperfection des êtres contingents. La pensée humaine, par exemple, est en puissance avant d'être en acte ; elle a l'existence matérielle avant d'avoir l'existence formelle ; mais ce qui la constitue à proprement parler, c'est son *acte*, non sa *puissance*. La puissance, ici, résulte de l'imperfection de l'acte ; elle en est la *limite* et non le fond. Ce qui fait la pensée, c'est d'être essentiellement et actuellement pensée, et non d'avoir été en puissance avant d'être en acte. Ainsi donc, si la ma-

1. *Mét.*, XII, p. 241, l. 7.
2. *Mét.*, IX, p. 184, l. 28. — Ravaisson, *ibid.*, 389. Comparer la réfutation platonicienne du matérialisme, t. I, p. 65.

tière est inséparable de la forme dans l'être sensible, il n'en faut pas conclure qu'elle soit une condition de l'être sensible en tant qu'*être*. C'est parce que l'être sensible est imparfait qu'il tient indissolublement à la matière. L'être véritable, nous le verrons plus tard, est si peu soumis à la condition matérielle, qu'il n'est réellement pur et parfait que là où il est indépendant de toute matière.

La forme, qui occupe seule le champ de la réalité, tombe seule aussi sous l'intuition. La matière ne se laisse pas connaître en elle-même, dit Aristote d'accord avec Platon (ἡ δ'ὕλη ἄγνωστον καθ' αὑτήν) [1]; elle ne se laisse pas voir, mais deviner; elle ne se révèle que dans le mouvement [2], c'est-à-dire au moment où elle cesse d'être elle-même pour arriver à l'être. Elle n'est cependant pas — et Platon l'avait enseigné — le non-être absolu ; elle n'est le non-être, comme aussi elle n'est l'être, que d'une manière relative : non-être en acte, être en puissance. Le non-être en soi, c'est la *privation ;* l'être en soi, c'est la *forme* [3].

C'est donc dans la forme, d'après Platon et Aristote, qu'il faut chercher les vrais principes des choses.

Mais, d'après Platon, la forme essentielle des choses est l'Idée, et c'est ce que nie Aristote, dont la critique se ramène à deux chefs principaux :

1° Les preuves de l'existence des Idées ne sont point concluantes ;

2° Les Idées, une fois admises, n'expliquent pas les objets : elles ne peuvent être ni causes formelles, ni causes efficientes, ni causes finales, ni nombres intelligibles.

1. *Mét.,* VII, 249, l. 9.
2. *Mét.,* II, 39, l. 8.
3. Ravaisson, *ibid.*, 390.

II. — Critique des preuves de l'existence des idées.

« Aucune des raisons sur lesquelles on appuie l'existence des Idées n'a une valeur démonstrative. Plusieurs de ces raisons n'entraînent pas nécessairement la conclusion qu'on en déduit. Les autres mènent à admettre des Idées d'objets pour lesquels la théorie ne reconnaît pas qu'il y en ait [1]. »

Aristote réduit les preuves de Platon à deux principales, l'une tirée de la considération de la science, l'autre de l'unité dans la multiplicité : la première a rapport aux conditions de la pensée; la seconde, aux conditions de l'être.

Preuve par les conditions de la science. Théorie de la connaissance.

« La doctrine des Idées fut, chez ceux qui la proclamèrent, la conséquence de ce principe d'Héraclite qu'ils avaient accepté comme vrai : « Toutes les choses sensibles « sont dans un flux perpétuel » ; principe d'où il suit que, s'il y a science et raison de quelque chose, il doit y avoir en dehors du monde sensible d'autres natures, des natures persistantes : car il n'y a pas de science de ce qui s'écoule perpétuellement [2]. » — « Socrate avait eu le premier la pensée de donner des définitions. Platon, héritier de sa doctrine, habitué à la recherche du général, pensa que ces définitions devaient porter sur des êtres autres que les êtres sensibles; car comment donner une définition commune des objets sensibles, qui changent continuellement [3]? Socrate n'accordait une existence séparée ni aux universaux ni aux définitions. Ceux qui vinrent ensuite

1. *Mét.*, XIII, IV.
2. *Mét.*, XIII, IV
3. I, VI.

les séparèrent et donnèrent à cette sorte d'êtres le nom d'Idées [1]. »

D'après Aristote, Platon a eu tort de faire cette séparation, et sa démonstration des Idées n'est point concluante. — L'objet de la science, dit Platon, est l'universel, c'est-à-dire la nature de chaque être dépouillée de tout accident particulier ou phénoménal, et élevée ainsi à son *maximum* de perfection ; or, l'objet de la science doit être quelque chose de parfaitement réel ; donc l'universel, dépouillé de la particularité phénoménale, existe avec la réalité la plus parfaite [2]. — Aristote accorde la première proposition de ce raisonnement, à savoir que l'universel, dégagé du particulier, est l'objet de la science. C'est là un principe commun à toutes les écoles sorties de Socrate. Aristote accorde de même que l'universel doit être quelque chose d'existant. Mais il reste à savoir quel est son *mode* d'existence. Pour Aristote, qui ne distingue pas l'universel du général, la question revient à la suivante : Le général est-il séparé ou non séparé du particulier? et si, en tant qu'objet de *science*, il en est séparé, a-t-on le droit de conclure que, dans son *existence* même, il est également isolé des individus sensibles? — C'est là, selon Aristote, confondre les conditions de la science avec celles de l'existence. Une science peut considérer une chose sous un point de vue spécial, sans que cette chose ait autant de sortes d'existences séparées qu'il y a de points de vue différents. La physique spécule sur les êtres en tant que mobiles, indépendamment de leur nature et de leurs accidents, sans qu'il soit besoin de supposer des mobiles séparés des objets réels [3]. L'optique néglige la vue en elle-même pour ne traiter que des lignes, des nombres, etc. « Plus l'objet de la science est primitif

1. *Mét.*, XIII, iv.
2. Voy., sur ce sujet, Lefranc, *Examen des objections d'Aristote*.
3. *Mét.*, XIII, iii, 263.

selon l'ordre logique, c'est-à-dire plus il est simple, plus aussi la science est exacte et rigoureuse [1]. » La science n'est pas pour cela dans le faux : « C'est sur des êtres que roulent les discussions des mathématiciens ; les objets de leur science sont des êtres. C'est qu'il y a deux sortes d'êtres : l'être en puissance et l'être en acte [2]. » Cette distinction si importante, Platon l'a méconnue. Les universaux existent, puisque l'objet de la science existe ; mais existent-ils en puissance ou en acte? Platon, d'après Aristote, n'a pas même posé cette question, qui est cependant capitale. Or, l'universel existe sans doute en acte dans les objets particuliers : le bien, le beau, le juste sont réalisés dans les objets bons ou beaux et dans les actions justes ; mais, une fois séparé du particulier, l'universel est-il autre chose qu'un être en puissance, par exemple la possibilité du bien, du beau, du juste ? Ce qui est réel et actuel, n'est-ce pas seulement *tel* objet beau ou bon, *telle* action juste? — Platon n'a pas aperçu cette difficulté : il s'est empressé de conclure du point de vue logique au point de vue ontologique ; il a confondu l'être en puissance avec l'être en acte, et il a aussi confondu la séparation que la science opère entre ces deux choses avec une séparation réelle.

Où est, d'après Aristote, l'origine de cette erreur? Dans une théorie inexacte de la connaissance, à laquelle manque toute la lumière qui provient de la distinction entre la puissance et l'acte. Platon n'a compris ni la véritable nature de la sensation ni celle de la pensée, et toute la théorie de la connaissance est à refaire. Voici comment Aristote la refait, et les conséquences qu'il en tire contre la doctrine des Idées.

I. La sensibilité a deux manières d'être : en puissance, en acte. Par exemple, elle est en puissance dans l'homme

1. *Mét.*, 364, l. 14.
2. *Ib.*, 265, l. 8.

qui dort, en acte dans l'homme qui veille [1]. Et comme elle a d'abord été en puissance, nous devons nous demander de quelle manière elle a pu passer à l'acte, de quelle manière la *sensibilité* a pu devenir telle ou telle *sensation.*

Considérée en elle-même, la sensibilité est une puissance indéterminée ; elle n'entrerait donc jamais en exercice sans une excitation venue du dehors. C'est ainsi que le combustible, sans le feu, ne brûlerait jamais. La pure intelligence, comme nous le verrons plus tard, peut penser spontanément, parce que son objet, qui est l'universel, réside en elle-même ; mais l'objet de la sensation, savoir le particulier, est nécessairement extérieur ; aussi ne peut-on sentir spontanément. Impossible de voir sans un objet visible, de toucher sans un objet tangible, de sentir sans un objet sensible [2].

Le passage de la sensibilité à l'acte sous l'influence des objets sensibles constitue la sensation. La sensation est donc un moyen terme, destiné à mettre en rapport l'être qui sent et la chose sentie. Dans cet intermédiaire les deux autres termes s'unissent. Tant que l'œil ne voit pas les couleurs, il n'a la vue qu'en puissance ; c'est une matière sans forme, un instrument sans usage ; la couleur est donc ce qui rend la vue réelle et actuelle : elle est l'*acte* de la vue. D'autre part, la couleur n'est elle-même qu'en puissance tant qu'elle n'est pas vue par l'œil ; la vue est donc l'acte de la couleur. D'où il suit que la sensation est l'acte commun du sensible et du sentant, la forme où ils s'unissent. Je réalise les couleurs en les voyant, et les couleurs réalisent en moi la vision. Forme commune de deux matières différentes, la sensation est un milieu entre les deux extrêmes, et par là elle est également apte à juger les contraires, — le blanc et le noir,

1. *De An.*, II, v, 5.
2. *De Sensu*, I, 61, a.

le grave et l'aigu, le doux et l'amer; — car elle est en puissance chacune de ces choses. Mais ce caractère même de moyen terme ne lui permet pas d'apprécier les excès dans les qualités sensibles. Une lumière trop vive ou trop faible empêche la vision; un son trop grave ou trop aigu échappe à l'ouïe. C'est que la sensation est un rapport : lorsque le mouvement imprimé à l'organe est trop violent, le rapport est détruit, et la sensation disparaît. Ainsi s'évanouit l'harmonie d'une lyre dès qu'on en touche trop rudement les cordes [1].

Cette théorie aristotélique rappelle, par beaucoup de traits, l'analyse déliée de la sensation que contient le *Théétète* d'après les principes des Ioniens et de Protagoras. La sensation y est représentée comme un rapport entre un sujet qui a la puissance de sentir et un objet qui peut être senti [2]. La sensation résulte des mouvements ou changements corrélatifs du sujet et de l'objet. L'œil, en présence du visible, devient « non pas *vision*, mais *œil voyant* »; c'est-à-dire que la puissance devient acte. Aristote semble s'être souvenu de ces pages du *Théétète*, auxquelles il a donné un développement admirable.

Les Pythagoriciens et Empédocle avaient expliqué la sensation par l'action du semblable sur le semblable; Héraclite et Anaxagore, par l'action du contraire sur son contraire. Il y a du vrai et du faux dans les deux systèmes. Platon lui-même les avait déjà en partie conciliés : il admettait que toute connaissance suppose à la fois l'identité et la différence du sujet et de l'objet, mais surtout l'identité [3]. On sait d'ailleurs que, d'après le *Parménide*, l'identité et la similitude supposent toujours la différence et la dissemblance, par cela même qu'elles sont des relations et non l'unité absolue. Cette loi s'applique à la con-

1. Δυνάμει, 167, sqq.
2. Voy. le *Timée*.
3. *De Sensu*, II, xII, 23.

naissance du monde extérieur et multiple, connaissance qui n'est possible que par une certaine multiplicité contenue dans l'âme : c'est par un cercle mobile que l'âme connaît et parcourt le mobile; mais il est nécessaire qu'en même temps elle s'oppose à l'objet de sa connaissance par la partie immuable qui est en elle, par l'Idée dans laquelle la raison se repose.

Aristote opère une conciliation semblable du sujet et de l'objet. Avant la sensation, l'objet est en acte, la sensibilité est en puissance : il y a donc entre l'objet et le sujet l'opposition de l'acte et de la puissance, et c'est cette différence qui fait que le second peut être modifié par le premier. Après la sensation, le sens est en acte comme l'objet, et ces deux actes n'en font qu'un : il y a donc sous ce rapport identité entre le sens et l'objet; et la sensation, qui est leur acte commun, est cette identité même.

Mais il faut bien comprendre cette identité. Est-ce à l'objet sensible tout entier, matière et forme, que le sens est identique, ou seulement à la forme de l'objet? « Le sens n'est pas l'objet même (car la pierre, par exemple, n'est pas dans l'âme), mais la forme de l'objet. L'âme est donc comme la main : la main est l'instrument des instruments,... et la sensibilité est la forme des choses sensibles [1]. » On peut encore comparer l'organe du sens à la cire, qui reçoit la forme d'un anneau d'or ou de fer sans en recevoir la matière et sans devenir pour cela ni or ni fer.

C'est cette identité du sujet sentant et de la forme sensible qui explique ce merveilleux phénomène de la conscience, par lequel nous *sentons* que *nous sentons* : puisque l'acte du sens est le même que l'acte de la chose sensible, en sentant la chose sensible il se sent nécessairement lui-même.

1. *De An.*, II, v, 7, 14; *Ibid.*, III, viii, 2 : αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν.

L'union intime du sujet et de l'objet dans la sensation rend impossible l'erreur du sens, tant qu'il s'applique à son objet propre [1]. Platon a donc tort de mépriser les sens, de les accuser d'erreur, de les considérer, avec Protagoras et Héraclite, comme emportés par une mobilité perpétuelle [2].

Si les sens, que dédaigne Platon, venaient à nous manquer, toute connaissance universelle périrait avec toute connaissance particulière. En effet, après la sensation, il reste dans l'esprit des formes sensibles sans matière, qu'on nomme images. Or, de même que les objets particuliers enveloppent l'universel, de même les formes sensibles enveloppent les formes intelligibles. C'est seulement par son application aux images que l'entendement (ἡ διάνοια, ἡ διανοητικὴ ψυχή) pense l'intelligible, l'universel, le nécessaire. Impossible de penser sans image. Il arrive la même chose, quand on pense, que quand on trace une figure géométrique. Par exemple, quoique n'ayant pas besoin que la grandeur du triangle soit déterminée, cependant nous en dessinons un d'une grandeur déterminée. « De même, celui qui pense, alors même qu'il ne pense pas à la grandeur, place cependant une grandeur devant ses yeux ; seulement il ne pense pas à l'objet en tant que grand [3]. C'est donc dans les images que l'entendement pense les formes intelligibles, les idées [4]. » Ce que la matière est à la forme sensible dans les corps, la forme sensible l'est à la forme intelligible dans les images ; les images sont donc comme la matière des idées [5].

Il y a une faculté supérieure qui conçoit les formes intelligibles sans leur matière : c'est l'intellect ou la raison.

1. *De An.*, II, xii, 1 ; III, i ; III, iv, 18, 19.
2. *Mét.*, vi. 460, c, d.
3. *De Mem.*, I.
4. *De An.*, III, vii. Τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ.
5. *Id.*, III, vii, 3.

L'*intellect*, comme le *sens*, est tour à tour en puissance et en acte.

L'intellect en puissance doit réunir deux caractères.

1° Puisqu'il conçoit toutes choses, il doit être distinct de toutes choses, ou sans mélange, suivant l'expression d'Anaxagore (ἀμιγής). S'il était par lui-même telle ou telle forme, il serait incapable de recevoir les autres formes. L'intellect passif a donc le premier caractère de la *puissance* : l'indétermination [1].

2° Puisque l'intellect conçoit toutes choses, il faut qu'il soit toutes choses en puissance. Tout à l'heure il apparaissait comme opposé à ses objets ; maintenant il nous apparaît comme semblable à ces mêmes objets. Anaxagore a donc eu tort de croire que l'intellect n'a absolument rien de commun avec quoi que ce soit. S'il n'y avait nulle analogie entre l'intelligible et l'intellect, le premier ne pourrait agir, et le second pâtir [2]. Mais il n'en est pas ainsi. Comme le sens, avant la sensation, est en puissance la forme sensible, moins la matière ; ainsi l'intellect, avant l'intellection, est en puissance la forme intelligible, moins la forme sensible. « La nature propre de l'intellect, c'est donc d'être simplement possible [3]. Ceux qui disent que l'âme est le lieu des idées (τόπος εἴδων) parlent fort bien ; seulement cela est vrai non de l'âme tout entière, mais de l'intelligence ; et de plus les idées n'y sont pas en acte, mais en puissance [4]. L'intelligence est comme une tablette sur laquelle rien n'est écrit actuellement [5] », mais où tout est écrit en puissance. « Les universaux ne préexistent

1. *De An.*, III, IV, 4.

2. *Id.*, 12. Ἢ γάρ τι κοινὸν ἀμφοῖν ὑπάρχει, τὸ μὲν ποιεῖν δοκεῖ, τὸ δὲ πάσχειν.

3. *Id.*, 3.

4. Καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον τῶν εἴδων, πλὴν οὔτε ὅλη, ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη. *Id.*, IV, 6.

5. Ὥσπερ ἐν γραμματείῳ, ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον.

pas en nous-mêmes déterminés à l'avance, et sous forme de conceptions actuelles [1] » ; mais ce sont des dispositions prochaines, et comme des possessions ou habitudes (ἕξεις) prêtes à l'acte. Aussi, lorsque l'intelligence applique les principes universels, il ne lui semble pas qu'elle apprenne, mais qu'elle reconnaisse : sa science lui semble réminiscence. C'est là une simple analogie, que Platon prend pour une identité. Il est faux que la connaissance, d'une manière absolue, ne soit que souvenir [2]. Sans doute « il y a des choses que nous savons immédiatement, par exemple que telle figure a ses angles égaux à deux droits, si nous savons que cette figure est un triangle » ; mais précisément il a fallu savoir d'abord qu'elle est un triangle, et pour cela faire usage de l'expérience. La raison ne fournit que le principe universel sans aucune des particularités. Ce principe, comme toute *habitude*, entre en acte dès que l'obstacle est levé ; et, remarquons-le bien, cette entrée en acte n'est pas un mouvement, mais au contraire un repos qui succède aux agitations de la nature et des sens. « Les habitudes de la partie intellectuelle de l'âme ne sont point produites par génération... ; c'est parce que la pensée se calme et se fixe que nous disons qu'elle sait et pense. Or, il n'y a point de génération du mouvement au repos : le repos n'appartient à aucune sorte de changement [3]. » L'âme, sous le poids du corps au commencement de la vie, est ensevelie dans le sommeil : elle n'a qu'à s'éveiller. Comme un homme qui sort de l'ivresse, ou qui de la maladie revient à la santé, il ne s'agit pas pour elle de devenir autre qu'elle n'était et de *changer*, mais de redevenir elle-même par le repos [4]. La pensée a été

1. *Anal. post.*, II, XIX.
2. Οὐδαμοῦ γὰρ συμβαίνει προεπίστασθαι τὸ καθέκαστον, ἀλλ' ἅμα τῇ ἐπαγώγῃ λαμβάνειν τὴν τῶν κατὰ μέρος ἐπιστήμην, ὥσπερ ἀναγνωρίζοντας. *Anal.*, II, XXI. Cf. I, I, *Mag. mor.*, II, VI.
3. *Phys.*, VII, III.
4. Ravaisson, *ibid.*

comme mise en déroute par l'action du monde extérieur; elle se reforme par degrés. « A la guerre, un fuyard vient-il à s'arrêter, un autre s'arrête aussi, puis un autre, puis un autre, et de ces individus tout à l'heure dispersés se forme une armée. De plusieurs sensations qui s'arrêtent et se rapprochent dans la mémoire se forme peu à peu une unité, c'est-à-dire un universel. La notion sensible de Callias est comme un point d'arrêt autour duquel viennent se rallier plusieurs notions sensibles de la même espèce, et de là résulte l'idée de l'homme en général. Telle est encore l'origine de l'idée d'animal en général, et de tous les universaux sans exception [1]. » La science est donc un ordre qui se rétablit, un rapport sous lequel les termes reviennent se placer d'eux-mêmes. Toute science en effet, ainsi que toute vertu et en général toute habitude, est une disposition, un ordre, un rapport étranger au mouvement. Ainsi l'âme possède naturellement l'universel et n'a besoin, pour le concevoir, que du repos produit par les images qui se fixent dans la mémoire [2].

Toutefois, ces images ne sont que la cause occasionnelle de la conception de l'intelligible ; elles n'en sont pas la cause réelle. Il doit pourtant exister une cause qui explique l'actualité de la raison dans l'âme humaine. Nous l'avons vu, l'intellect humain est par lui-même une puissance, et la puissance veut un principe qui la détermine et l'actualise; comment se fait-il donc qu'au mouvement et au tumulte de la sensibilité succède (à l'occasion des images) ce repos qui fait l'actualité de l'intelligence? — Répondre à cette question par l'hypothèse d'une vie antérieure et d'un souvenir de cette vie, c'est, dit Aristote, prendre des symboles pour des explications, des métaphores vaines pour des raisons. D'ailleurs, c'est reculer le problème sans le résoudre.

1. *Anal. post.*, II, XIX. Cf. *Mét.*, I.
2. Ravaisson, *ibid.*

Avant tout, tâchons de bien comprendre la nature du problème, et résumons les faits qu'il s'agit d'expliquer.

Avant l'acte de l'intelligence, l'intelligible est réel et actuel dans le particulier; par l'acte de l'intelligence, il cesse d'être conçu comme réel et actuel en cessant d'être conçu dans le particulier, et il devient un simple être en puissance.

Au contraire, avant ce même acte, l'intelligence n'existait qu'en puissance ; et en concevant l'intelligible comme séparé du particulier, elle a passé de la puissance à l'actualité. La marche de l'intelligence et celle de l'intelligible sont donc inverses l'une de l'autre. L'intelligible, en perdant son actualité dans le sensible, a rendu l'intelligence même actuelle. Comment pourrait-il ainsi lui communiquer de la réalité au moment précis où il perd sa réalité propre, si, à l'instant de son contact avec l'intelligence, il n'avait pas une réalité supérieure?

Au-dessus des objets particuliers, qui contiennent logiquement l'intelligible en puissance avant de le contenir en acte, et au-dessus de l'intelligence passive, qui contient de même l'intelligible en puissance avant de le contenir en acte, il faut nécessairement admettre un terme primitif où l'intelligible et l'intelligence sont éternellement actuels : car, en toutes choses, l'acte précède la puissance. « Il y a donc une intelligence capable de tout devenir, et une autre capable de tout faire; celle-ci est comme une *habitude*, et elle est analogue à la lumière; car la lumière fait exister en acte les couleurs qui n'existaient qu'en puissance[1]. » Voilà la raison en acte, foyer nécessaire de toute raison humaine. Voilà cette raison supérieure, qui est à la fois ce que nous avons de plus intime et de plus étranger, innée en apparence et relativement au monde sensible, « venue pourtant du dehors, et seule divine[2] ».

1. *De Anim.*, III, v, 1.
2. Ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι, οὐσία τις οὖσα. *De An.*, I, iv,

C'est de la vie divine que nous vivons quand nous vivons de la vie raisonnable [1]. « Le principe de la raison n'est pas la raison même, mais quelque chose de meilleur ; et que peut-il y avoir de meilleur que la science même, si ce n'est Dieu [2] ? »

Ainsi, l'entendement humain est une puissance passive qui peut prendre toutes les formes, recevoir toutes les idées : comme la matière première, c'est ce qui peut tout devenir ; c'est la puissance universelle dans le monde des idées, comme la matière dans le monde de la réalité. L'intelligence absolue est l'activité créatrice qui fait venir à l'acte toute forme possible, et qui produit toute pensée [3]. Cette intelligence est en nous, et cependant elle n'est pas nous-mêmes. La lumière est dans nos yeux, elle n'est pas nos yeux. Cette pensée essentiellement active qui actualise notre pensée, cette cause première de la science, supérieure à la science même, que serait-ce, encore une fois, sinon la pensée divine?

Le caractère essentiel de cette pensée, c'est d'être toute en acte. En effet, si elle passait de la puissance à l'actualité, il faudrait une cause supérieure qui expliquât son développement, et de cause en cause on arriverait nécessairement à une pensée immobile, toujours réelle et actuelle.

Voici maintenant l'importante conséquence qui en résulte. La pensée suprême étant un acte pur, il ne peut plus y avoir en elle l'opposition du sujet et de l'objet. D'où vient, en effet, que cette opposition se trouve dans la sensibilité et dans l'entendement humain? C'est qu'il y

13. Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι, καὶ θεῖον εἶναι μόνον. *De An. gen.*, II, III.

1. Ὁ κατὰ νοῦν βίος, θεῖος. *Eth. Nicom.*, X, VII.

2. Κινεῖ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον; λόγου δ'ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλά τι κρεῖττον. τί οὖν ἄν κρεῖττον τῆς ἐπιστήμης εἴποι, πλὴν θεός; *Eth. Eud.*, VII, XIV.

3. Ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν. *De An.*, III, V.

a dans ces facultés, et aussi dans leurs objets, une puissance distincte de l'acte. Telle sensation actuelle n'est pas la sensibilité tout entière, et de même toute forme sensible n'est pas l'objet tout entier. La sensation n'est donc ni tout le sujet ni tout l'objet ; elle est seulement le moyen terme où se réalisent en un seul et même acte, sans s'y épuiser jamais, leurs puissances contraires : c'est une forme commune à deux matières différentes, et par conséquent c'est un simple point de contact entre deux choses qui restent distinctes. De même, dans l'entendement, le sujet est une puissance qui s'oppose elle-même à l'objet actuel de sa pensée, comme à une forme et à une limite où elle n'est pas contenue tout entière. Ici encore il reste une distinction entre le sujet et l'objet. Mais, dans cette raison supérieure où toute puissance a disparu et qui a pour essence l'acte même de la pensée, on ne peut plus opposer le sujet et l'objet ; car comment différeraient-ils? L'intelligence est sans matière distincte de la forme, sans puissance cachée sous l'action ; elle est pure action et pure forme [1]. Et il en est de même de son objet ; car, si l'intelligible existait en puissance avant d'être en acte, il y aurait un moment où il ne serait pas saisi par l'intelligence, et par conséquent celle-ci ne serait pas toujours actuelle, ce qui est faux. L'acte pur est donc l'essence de l'intelligible comme il est l'essence de l'intelligence. De là résulte une complète identité entre le sujet et l'objet : l'intelligible, étant l'acte de l'intelligence, est l'intelligence même, puisque celle-ci n'est pas distincte de son acte. D'autre part, l'intelligence, étant l'acte de l'intelligible, est l'intelligible lui-même, puisqu'ici encore il n'y a pas autre chose qu'une pure actualité. Ainsi, dans le principe suprême de la connaissance, l'objet et le sujet sont ramenés à l'unité, et c'est ce qui rend possible toute connaissance. Si l'être tombe sous la pensée, et si la

1. Ravaisson, *ibid.*

pensée atteint l'être, c'est qu'il y a un terme supérieur où la pensée et l'être, l'intelligence et l'intelligible, sont à jamais identifiés [1].

C'est cette intelligence divine, identique à l'intelligible, qui développe les puissances de l'entendement humain. Chaque espèce de sensation fait apparaître dans l'entendement une forme intelligible correspondante, qui n'est pas l'intelligible tout entier, mais seulement une de ses déterminations. Cette forme intelligible ou idée est un intermédiaire entre le pur sensible et le pur intelligible; c'est l'intelligible restreint et comme mutilé. Platon en a fait un être; mais il n'y a point d'être de cette espèce. L'intelligible, en tant que borné, existe dans les objets particuliers et dans l'entendement humain. Mais dans la raison divine l'intelligible est pur et sans bornes, un, simple, sans distinction, sans opposition, sans diversité de formes, sans *Idées*. Il n'y a nulle place pour la matière et la puissance dans l'acte de la pensée suprême, et par conséquent cette pensée ne peut penser que la pensée. Elle ne connaît pas le monde et les imperfections qui résultent du mélange de la puissance avec l'acte; elle ne connaît pas les rapports qu'elle-même soutient avec la matière qu'elle actualise, et par conséquent elle ne renferme pas les Idées.

Où sont donc les Idées? Dans les choses finies, et dans la pensée finie de l'homme; elles ne sont pas ailleurs, elles n'ont point d'existence séparée, elles ne sont point des réalités supérieures à la nature et à l'entendement. Dieu ne les constitue pas, et il ne les connaît pas. Toute la doctrine de Platon est renversée, et les arguments qu'il veut tirer des conditions de la science n'aboutissent point au but qu'il s'était proposé.

II. Telle est la théorie de la connaissance qu'Aristote

1. *Mét.*, XII, 249, l. 10

oppose à Platon, et qu'il semble considérer comme entièrement nouvelle. Certes, on ne peut méconnaître l'originalité d'Aristote ; mais comment ne pas avouer qu'au moment même où il combat son maître, il entre plus profondément dans l'esprit du platonisme que ne l'ont jamais fait un Xénocrate ou un Speusippe? Demandons-nous, en nous plaçant au point de vue de Platon, ce que le maître aurait pu répondre à l'argumentation de son disciple, ce qu'en résumé il aurait admis ou rejeté dans cette théorie de la connaissance.

Le premier reproche d'Aristote à Platon, c'est que celui-ci a confondu l'ordre de la science avec l'ordre de l'existence, la séparation *logique* du particulier et de l'universel avec une séparation *réelle* et métaphysique.

Platon aurait répondu que nous connaissons les choses par les notions que nous en avons, et qu'il est légitime de considérer les lois de la pensée comme identiques aux lois des choses, pour peu que ces lois aient un caractère de *nécessité* et d'*universalité*. Si donc il y a dans notre esprit une séparation et même une opposition véritable entre le particulier et l'universel, la raison en doit être dans la nature des choses. Aristote lui-même n'admet-il pas, en définitive, l'identité de la pensée et de l'être? N'est-ce pas là le principe suprême de sa philosophie, comme de la philosophie platonicienne? Qui dit vraies lois de l'intelligence, dit lois de l'existence. C'est le caractère propre de la raison, selon Aristote comme selon Platon, que de se considérer elle-même comme absolue, et d'imposer son essence à tout le reste comme un principe universel. La critique de Kant n'existe pas encore.

Si donc on démontre que les Idées sont véritablement des lois *essentielles* et des formes *absolues* de la raison, on aura le droit, d'après le principe de la philosophie ancienne, de leur attribuer une réalité absolue.

Ce caractère des Idées est précisément ce qu'Aristote conteste. Pour lui, les Idées ont un caractère tout relatif

et résident dans l'entendement ou la διάνοια, non dans la raison pure ou le νοῦς; d'où résulte l'impossibilité de les transporter dans l'absolu de l'être et de la pensée. Toute la différence du maître et du disciple est en ce point. Les Idées sont-elles des abstractions de l'entendement discursif, ou des objets réels de la pensée intuitive? Tel est le problème ontologique qui ne pouvait être résolu qu'après l'analyse psychologique des degrés de la connaissance.

Le premier degré est la sensation. Platon ne l'a jamais rejetée, quoi qu'en dise Aristote. Platon dédaigne la sensation et s'en méfie, cela est vrai; mais il l'accepte cependant comme la condition nécessaire de la science. S'il refuse de réduire, avec Protagoras, la science à la sensation, il ne refuse pas moins de la réduire, avec Parménide et les Mégariques, à la pensée pure. N'a-t-il pas repoussé également les excès du sensualisme et ceux de l'idéalisme? S'il penche néanmoins de ce dernier côté, n'est-ce pas parce que la raison intelligible des principes et des causes lui paraît, après tout, supérieure en réalité à la région sensible des effets et des phénomènes? Il eût repoussé l'accusation de pur idéalisme portée contre lui par Aristote, et il eût montré les pages du *Phédon* et de la *République* où il déclare que la sensation est pour l'homme la condition nécessaire de la réminiscence et de la science. Malgré cela, il y a souvent dans ses œuvres un excès de sévérité à l'égard des sens.

Aristote considère la sensation comme l'état commun du sujet sentant et de l'objet sensible, et c'est là une de ses conceptions psychologiques les plus originales. Par là il perfectionne, nous l'avons vu, la doctrine de son maître, qui attribuait la sensation à une analogie entre le sujet et l'objet, résultat de l'action mutuelle des semblables au sein du dissemblable. Aristote reproche à Platon de ne pas avoir distingué nettement l'analogie formelle de l'analogie matérielle, et d'avoir fait entrer dans l'âme tous les éléments, afin qu'elle pût connaître toutes choses; il

rapproche la théorie platonicienne des théories matérialistes les plus grossières [1]. Mais ne suffit-il pas de lire le *Timée* pour voir que les éléments de l'âme, d'après Platon, sont purement idéaux? Le *même*, l'*autre* et l'*essence intermédiaire* ne ressemblent guère à l'eau, à l'air et au feu des Ioniens. L'analogie du sujet et de l'objet, dans la connaissance sensible, est donc pour Platon une analogie de forme. C'est, avons-nous dit, par le côté multiple et divers de son essence que l'âme est capable de connaître la multiplicité et la diversité des objets sensibles; elle contient éminemment les *formes* de toutes choses, les *Idées*, et par là elle peut connaître toutes choses. Y a-t-il bien loin de cette théorie à celle d'Aristote, qui nous montre l'âme connaissant tout parce qu'elle est capable de recevoir toutes les *formes*, parce qu'elle est ainsi toutes choses en puissance, sinon en acte? En définitive, Platon et Aristote expliquent également la connaissance des objets matériels par la connaissance des *formes* et, dans ces formes, tous deux reconnaissent l'universel et l'intelligible. La forme sensible et particulière, dit Aristote, enveloppe la forme intelligible et générale; l'image contient l'idée, et en est comme la matière. De son côté, Platon considère la sensation comme produite par les *nombres sensibles*, imitation des nombres intelligibles. Les nombres désignent-ils autre chose que des *formes*, des *rapports*, tantôt concrets, tantôt abstraits, tantôt idéaux? Pour Aristote aussi la sensation résulte d'un rapport concret, d'une forme sensible. Ce que Platon exprimait symboliquement, Aristote l'exprime avec la précision d'une psychologie déjà scientifique.

Au-dessus de la sensation et de l'opinion, Platon avait admis la raison discursive, de même qu'au-dessus des nombres sensibles, et au-dessous des Idées, il avait placé les nombres logiques et mathématiques. Aristote, entre la

1. *De Animi*, loc. cit.

sensibilité et la raison pure, place la pensée discursive ou entendement, qu'il appelle aussi διάνοια, et qui a pour objet les notions logiques [1]. Sensibilité, entendement, raison, voilà les trois degrés de la vie. L'animal vit de la vie sensible; l'homme ordinaire, de la vie de l'entendement; le sage, de la vie contemplative ou divine [2]. Cette division psychologique est encore toute platonicienne.

L'entendement, identique à l'intellect passif, est d'abord une pure puissance, qui s'actualise par degrés; c'est donc la région du mouvement et du progrès, le domaine de la dialectique et de la logique, dont le caractère est d'être essentiellement discursives. Les objets de l'entendement sont les genres et les espèces, qui, comme l'entendement lui-même, ne sont d'abord que des virtualités. Un terme supérieur est nécessaire pour les réaliser dans la nature et dans l'esprit, et ce terme est la raison pure. A entendre Aristote, Platon aurait confondu l'entendement, qui a pour objet de simples abstractions, avec la raison, qui a pour objet la réalité suprême. Mais la distinction de la διάνοια et de la νόησις n'est-elle pas empruntée à Platon lui-même? Aristote ne nous apprend-il pas que Platon établissait la plus grande différence entre la conception des nombres mathématiques et celle des nombres idéaux! Qui a mieux décrit que Platon cette sphère de la science discursive, multiple et mobile, qui s'élève de degré en degré, de genre en genre, jusqu'à l'universalité absolue du Bien? Qui a mieux posé la parfaite unité du premier principe, dont la connaissance rationnelle n'est plus un mouvement, mais un repos? Simple en lui-même, Dieu est l'objet d'une intuition simple, semblable au regard immobile qui contemple le soleil également immobile. Cette célèbre comparaison de l'Idée de Dieu avec la lumière, on la retrouve

1. Τὴν διανοίαν καὶ τὴν κοίνην αἴσθησιν. *De part. an.*, IV, x. — Τῇ διανοντικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει.
2. *Eth. Nic.*, I, III.

dans Aristote, et sa théorie de la raison ressemble par la forme même et par les images à celle de Platon. L'œil, pour voir, a besoin de la lumière qui réalise les couleurs; de même l'entendement humain, pure faculté, a besoin d'une raison active qui l'éclaire et qui est Dieu même. Ainsi parle Aristote, et ce sont presque les paroles de Platon dans la *République*. La vraie science est dans la pensée immuable qui a Dieu pour objet; c'est là le principe le plus élevé du platonisme comme de l'aristotélisme. Toute opération intellectuelle dans laquelle il reste du mouvement et de la multiplicité a un caractère provisoire, hypothétique et dépendant; de là l'infériorité des mathématiques et de la logique. Platon l'a déclaré avec la plus grande clarté dans le septième livre de la *République*. Comment donc admettre les accusations d'Aristote, au moment même où il emprunte à son maître presque toute la théorie psychologique de la raison?

Ce qui appartient en propre à Aristote, c'est la distinction de la puissance et de l'acte dans les facultés et les opérations intellectuelles; c'est surtout la conception de l'intelligence humaine comme d'une pure virtualité, que l'intelligence divine réalise. Mais pourquoi est-il si sévère contre la doctrine platonicienne de la réminiscence et de la maïeutique, qui est l'antécédent de la sienne? Notre âme, dit Platon, est grosse de la vérité; elle possède toutes les Idées, mais comme on possède un souvenir. Y a-t-il si loin de cette doctrine socratique à la *science virtuelle* d'Aristote? *Accoucher les esprits*, n'est-ce pas produire au jour ce qu'ils renferment obscurément? n'est-ce pas les faire passer de la puissance à l'acte? Apprendre, c'est se souvenir, dit Platon; pour avoir la théorie d'Aristote, il suffit de dire : apprendre est un acte *analogue* au souvenir. La mémoire, en effet, conserve les idées à l'état virtuel et les actualise à un moment donné; de même, l'intelligence tout entière ne fait de progrès que par le développement de ce qu'elle enveloppe. Dans le *Théé-*

tète, où Socrate expose sa méthode maïeutique, on trouve la distinction entre *posséder* et *faire usage* (ἕξις, κτῆσις) [1]: de là aux expressions d'Aristote la distance n'est pas grande.

Aristote avait le droit de reprocher à Platon ses symboles et ses mythes poétiques; mais Platon, à son tour, aurait pu lui reprocher de représenter comme entièrement vides de sens des symboles dont il avait fort bien su, pour son propre compte, découvrir le sens profond.

Concluons que l'accord est presque complet entre Platon et Aristote en ce qui concerne les degrés de la connaissance et la nature psychologique de nos diverses facultés intellectuelles.

Où est donc leur opposition? — Elle n'est pas dans ce qu'on pourrait appeler le point de vue subjectif, mais dans la valeur essentielle qu'ils accordent aux objets de nos facultés.

Ce qu'Aristote reproche à Platon, c'est d'avoir réalisé les genres. Il y a du vrai et du faux dans cette accusation. Il est faux que, pour Platon, le genre soit identique à l'Idée, le nombre intermédiaire au nombre suprême. Mais il est vrai que, d'après Platon, le genre a sa raison dans l'Idée, et la distinction des genres dans la distinction des Idées. D'où il suit que les notions logiques aboutissent en dernière analyse à quelque réalité métaphysique où elles ont leur fondement. Platon n'accorde pas à l'esprit humain le pouvoir de rien créer. Quand l'esprit ne conçoit pas l'actuel, il faut qu'il conçoive au moins le possible, hormis quand sa pensée est absurde et contradictoire, quand elle n'est pas une pensée. Or le possible, nous ne le faisons pas. Il a sa valeur indépendante de nous-mêmes; il a son fondement dans quelque chose de supérieur à nous, et la possibilité logique repose sur une réalité métaphysique, sur une *puissance active* de l'ab-

1. Voy. t. I, p. 253 et suiv.

solu [1]. Les genres ne sont donc pas notre œuvre. Ils ne sont pas non plus de pures abstractions; ils correspondent à des réalités intelligibles, à des formes vivantes de la substance et de la pensée divine. Les nombres intermédiaires ont leur origine dans les nombres idéaux; les distinctions de l'entendement supposent un principe de distinction dans la raison même.

C'est là ce que nie Aristote. D'après lui, il n'y a pas de *nombres* idéaux. Ce qu'il rejette, à proprement parler, ce n'est pas l'Idée, conçue comme réalité intelligible. Qui a plus nettement enseigné que lui l'existence d'un principe parfaitement actuel et réel, quoique purement intelligible? Mais ce qu'il rejette formellement, ce sont LES *Idées*, c'est le *monde* intelligible, c'est la multiplicité idéale dans l'essence et dans la pensée divine. En dehors des genres, chose divisible et par là même abstraite, il n'y a pour lui que la simplicité absolue de l'individuel. On peut donc admettre les nombres mathématiques et logiques, comme conceptions de l'entendement; et au-dessus, on doit placer l'Intelligible, mais non pas *les intelligibles*, les *nombres* idéaux. Le nombre ne peut pénétrer, même sous une forme éminente, dans l'unité parfaitement individuelle de la pensée pure.

Aristote est donc d'accord avec Speusippe pour rejeter les nombres idéaux; seulement, au lieu de prendre pour principe l'unité de la pure *puissance*, germe enveloppant tous les contraires, il prend pour principe l'unité de l'acte pur. Par là il demeure platonicien beaucoup plus que Speusippe, puisque le platonisme consiste essentiellement à admettre la réalité de l'intelligible ou de l'idéal, dût-on exclure la multiplicité des intelligibles.

On voit sur quel point se concentre l'opposition de Platon et d'Aristote. De la distinction des genres et des notions logiques, Platon conclut à une distinction d'es-

1. *Soph.*, loc. cit.

sence, de pensée et de puissance dans le premier principe. Aristote, au contraire, enferme cette distinction dans les limites de l'entendement humain ; il ne lui permet pas de franchir ces limites pour passer dans l'Intelligible même. Ce que Platon objective, Aristote le réduit à un phénomène tout subjectif de l'intellect humain. Autre chose, dit-il, sont les conditions de la science discursive ; autre chose les conditions de l'existence. Encore une fois, tout le problème est là. Faut-il conclure des nécessités de nos conceptions logiques à une nécessité réelle et métaphysique, des nombres intermédiaires aux nombres idéaux?

Sur cette question dernière et fondamentale, les objections d'Aristote n'auraient certainement pu convaincre l'auteur du *Parménide*. — Dans le Premier Principe, eût répondu celui-ci, doit se trouver la raison intelligible et la puissance productive de toutes choses, *sans aucune exception* ; or, il y a dans nos pensées et dans leurs objets un mélange de multiplicité et d'unité qui en fait quelque chose d'analogue aux nombres ; il doit donc y avoir dans le Premier Principe, dans l'Intelligible suprême, non seulement une raison d'unité, mais aussi une raison de multiplicité et de différence qui constitue l'*Idée*. Ce premier principe doit être tout à la fois un et tout, du moins *éminemment* ; en tant qu'*un*, il est individuel ; en tant que *tout*, il est universel. Il y a donc un principe *intelligible* de la multiplicité, en même temps que de l'unité. Il y a dans l'Un une pluralité éminente de formes et de pensées qui se concilie avec la simplicité absolue de son être. L'un enveloppe les possibles dans son essence, il les connaît par sa pensée, il les réalise par la puissance motrice de l'âme, et forme le monde sensible sur le modèle d'un *monde* intelligible.

De là la nécessité d'admettre tout à la fois l'Idée et *les* Idées, ou, en une seule expression, l'*Idée des Idées*. Supprimez cette pluralité éminente et intelligible des formes, et vous rendez inexplicable, selon Platon, la

distinction des notions logiques dans l'esprit humain. Supprimez la réalité et l'individualité de l'universel, et vous rendez inexplicable la conception même des genres. La logique a donc sa raison dernière dans la métaphysique, avec laquelle elle finit par se confondre; et il faut admettre tout à la fois les nombres sensibles, qui existent dans les choses particulières; les nombres logiques, qui existent dans l'esprit de l'homme et ne sont d'ailleurs que de pures virtualités, et enfin les nombres métaphysiques, qui existent actuellement dans la substance et dans la pensée du premier principe.

Telle est la réponse que Platon, en se maintenant à son point de vue propre, aurait pu faire aux objections d'Aristote tirées de la nature de la connaissance.

CHAPITRE III

CRITIQUE DE LA PREUVE DES IDÉES TIRÉE DES CONDITIONS DE L'EXISTENCE

I. Premier caractère de l'Idée : l'universalité. L'essence des choses peut-elle être un principe universel? — Que l'être est un. Deux espèces d'unité : individuelle et universelle. Comment Aristote place l'essence dans la forme individuelle. — II. Comment, par une analyse plus approfondie de l'essence, Aristote revient à la pensée de Platon sur le principe universel de notre être. — III. Deuxième caractère de l'Idée : la transcendance. Que l'essence des choses ne peut être un principe transcendant et séparé. Sens divers dans lesquels Platon et Aristote prennent le mot essence. Principe interne ou principe externe de l'être. — Comment l'opposition de Platon et d'Aristote sur ce point se résout dans un accord final.

L'Idée, d'après Platon, est le principe de l'existence comme elle est le principe de la connaissance; elle est ce qui constitue l'être des choses, ou leur essence. Or, placer l'essence des choses dans l'Idée, c'est croire : 1° que l'essence est quelque chose d'*universel*; 2° qu'elle est en elle-même séparée des objets, χωριστόν, supérieure et extérieure à eux, ou transcendante. D'après Aristote, ces deux caractères de l'Idée platonicienne ne peuvent convenir à la véritable essence des choses, qui doit être en premier lieu individuelle et en second lieu intérieure aux objets, ou immanente.

I. C'est par « la considération de l'unité dans la pluralité » que Platon est amené à placer l'essence des choses dans un principe universel, ou Idée. Le multiple ne peut fournir la raison des choses, car il a lui-même besoin d'une raison qui l'explique en le ramenant à l'unité. Cela seul existe, qui est un ; et la pluralité n'existe que par l'unité qu'elle contient. L'unité est donc la même chose que l'être. — Sur ce premier point, Aristote est d'accord avec Platon. « Tout ce qui est, dit-il, est un : et tout ce qui est un, est. » Mais que faut-il entendre par cette unité qui constitue l'être? Ici recommence le désaccord.

On appelle *un* ce dont la notion (λόγος) est une, en d'autres termes, l'objet d'une seule et même pensée. Or, il y a deux choses qui offrent ce caractère :

1° L'indivisible en nombre, ou l'*individu* (τὸ καθ'ἕκαστον) ;

2° L'indivisible en forme, ou l'*universel* (τὸ καθόλου) [1].

D'après Platon, c'est l'universel qui est l'*Etre*, l'Essence. « Mais il est impossible, dit Aristote, qu'aucun universel, quel qu'il soit, soit essence (οὐσία). Et d'abord, l'essence première d'un individu, c'est celle qui lui est propre, qui n'est point l'essence d'un autre ; l'universel, au contraire, est commun à plusieurs êtres : car ce qu'on nomme universel, c'est ce qui se trouve, dans la nature, en un grand nombre d'êtres. De quoi l'universel sera-t-il donc essence? Il l'est de tous les individus, ou il ne l'est d'aucun ; et qu'il le soit de tous, cela n'est pas possible. Mais, si l'universel était essence d'un individu, tous les autres seraient cet individu, car l'unité d'essence constitue l'unité d'être. D'ailleurs, l'essence, c'est ce qui n'est pas l'attribut d'un sujet ; or l'universel est toujours l'attribut de quelque sujet [2]. » Le véritable être n'est donc

1. *Mét.*, X.
2. *Mét.*, VII, ch. XIII.

point quelque chose de général. Socrate est Socrate non par ce qu'il a de commun avec tous les hommes, mais par ce qu'il a de particulier. Il y a en lui quelque chose de simple et d'indivisible par où il s'oppose à tout le reste. Chaque être, chaque substance a une manière d'être fondamentale et habituelle, qui est sa forme et son essence. Cette forme essentielle ou substantielle, Aristote l'appelle *nature* dans les êtres inférieurs [1], *âme* dans les plantes, les animaux et l'homme. Elle est l'objet d'une intuition immédiate, et, quoiqu'elle soit le but où tend la définition, elle échappe cependant par son caractère de simplicité à la définition et à la *notion*, qui sont des nombres [2]. Seulement, plus les opérations logiques se rapprocheront de ce terme, plus la définition sera voisine de la dernière *différence*, et plus la science elle-même sera voisine de son objet, l'essence des choses. Or, la différence, par rapport au genre, constitue l'espèce; c'est donc l'espèce qui est l'élément *essentiel* de la définition. Pourtant, ne l'oublions pas, l'espèce n'est pas l'essence même, parce qu'elle contient encore de la généralité. Toute généralité est une puissance plus ou moins voisine de l'acte, mais qui n'est pas en acte. L'espèce est plus voisine de l'acte que le genre proprement dit, et voilà pourquoi elle est l'objet principal de la science discursive; mais elle n'est pas encore en acte, et elle n'est pas l'objet de la science intuitive. L'essence d'une chose, c'est elle-même dans l'exercice de son activité propre; l'essence *réelle* n'est donc autre chose que l'individualité [3]. En déterminant la forme spécifique, la définition, élevée par Platon au rang d'essence sous le nom d'Idée, ne détermine qu'une

1. Τὴν γὰρ φύσιν μόνην ἐν τοῖς φθαρτοῖς ἄν τις θείη οὐσίαν. *Mét.*, VIII, 169, 15.

2. Ὅ τε γὰρ ὁρισμὸς ἀριθμός τις (διαιρετός τε γὰρ καὶ εἰς διαίρετα). *De part. an.*, VIII, 169, 30.

3. *De gen. an.*, II, I. Ἡ γὰρ οὐσία τῶν ὄντων ἐν τῷ καθ' ἕκαστον. Ravaisson, t. I, ch. III.

forme encore extérieure de l'essence; elle ne détermine qu'un indéfini, une possibilité qui embrasse dans sa sphère l'existence, mais ne la constitue pas, puisqu'elle embrasse aussi la non-existence. L'essence et l'existence ne se confondent que dans l'absolue indivisibilité de l'acte, et l'acte n'est pas l'objet des notions ni de la science; c'est l'objet de l'expérience et de l'immédiate intuition [1].

En définitive, la *forme* est individuelle dans sa réalité, et ne devient générale qu'au point de vue logique de la virtualité. Elle est individuelle pour l'intuition et la sensation, générale pour la science et la définition. Quant à l'universalité dont parle Platon, ce n'est qu'une simple analogie entre les individus, un rapport extérieur et logique.

Par cette conception aristotélique de l'essence, opposée à celle de Platon, l'être semble dispersé dans les individus comme dans autant d'atomes. Aristote ne pouvait être satisfait complètement de ce point de vue : il a toujours soin de s'y placer pour réfuter Platon, dont il considère les *Idées* universelles comme des *genres* abstraits, malgré la distinction précise qu'il en a faite lui-même [2]; mais,

1. Τούτων δ' οὐκ ἔστιν ὁρισμὸς. ἀλλὰ μετὰ νοήσεως ἢ αἰσθήσεως γνωρίζονται.

2. Platon a distingué dans le *Timée* le sens large, indéfini et général du mot *être*, et son sens strict, défini, universel. Ce n'est point la *généralité* de l'être, mais la plénitude et la perfection de l'être, qu'il attribue au premier principe. L'universalité ne consiste pas dans la seule généralité, mais dans la bonté. Ce n'est pas Platon, mais Speusippe, comme nous l'affirme Aristote lui-même, qui séparait l'unité du bien; et c'est encore Aristote qui nous apprend la distinction profonde de l'Idée transcendante et du nombre mathématique ou logique, immanent aux choses. Τὰ εἴδη, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν. *Mét.*, I, 29. Οὐδὲ δὴ τὸ κοινὸν ἀγαθὸν ταὐτὸ τῇ ἰδέᾳ, πᾶσι γὰρ ὑπάρχει κοινὸν. *Eth. Eud.*, I, VIII. « Le bien général n'est pas la même chose que l'*Idée* du Bien; car le bien général se trouve commun à tous les êtres (sans existence propre et séparée). » Ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησ ἱμεταξὺ, διαφέροντα τῶν

lorsqu'il pénètre dans toute la profondeur du grand problème métaphysique : — qu'est-ce que l'essence? — les choses lui apparaissent sous un aspect entièrement nouveau, et il rentre de plus en plus dans l'esprit du Platonisme.

II. La définition des êtres naturels, c'est d'avoir en eux-mêmes le principe de leur mouvement. « Nous voyons évidemment qu'il existe des choses qui se meuvent elles-mêmes [1]. » « Vouloir prouver l'existence de la *nature* [c'est-à-dire du mouvement spontané, naturel], c'est chose ridicule [2]. » Or, c'est par la fin où il tend que l'être se meut; il se meut en tant que puissance, et la fin de la puissance est l'acte. L'acte est donc la fin du mouvement naturel, et par là même il en est le principe, la cause efficiente. L'acte, étant la fin et le bien de l'être qui enveloppe encore de la puissance, fait naître en lui un désir d'où résulte le mouvement; et c'est ce désir qui est l'essence même de l'être imparfait [3].

Or, qu'est-ce que l'acte, principe, fin et essence du désir et du mouvement naturel?

Considéré en lui-même, l'acte d'une chose est la perfection et pour ainsi dire le *maximum* de cette chose. Par exemple, tant que la pensée demeure imparfaite, il reste en elle une possibilité de développement, une *puissance* : elle n'est pas *pensée* absolument et simplement, elle ne l'est qu'avec des restrictions et des limitations qui en font quelque chose de multiple et de divers. La pensée parfaite, au contraire, c'est l'acte même de la pensée, sans mélange de puissance. Or, toute pensée imparfaite a son principe, sa fin, son essence dans l'acte de la pensée, et

μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκινητὰ εἶναι, τῶν δ'εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πολλ'ἄττα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον. *Mét.*, I, 6. Cf. *ib.*, I, 31, l. 24; III, p. 46, l. 12, 24.

1. *Phys.*, VIII. 6.

2. *Id.*, II, 1.

3. Ravaisson, *ibid.*, II. 11.

par conséquent dans la perfection de la pensée. Il en est ainsi de tout le reste, et on peut dire que chaque chose a son essence dans sa perfection même ou son acte [1].

A ce point de vue, l'acte est-il quelque chose d'individuel? — Oui, sans doute; et on doit même dire que l'acte pur, la pure forme, c'est l'individualité absolue, l'absolue unité. Mais considérez l'acte par rapport aux puissances dont il est la fin et la forme : un même acte sera la fin d'une multitude de puissances. Par exemple, l'acte de la pensée sera l'essence de toutes les intelligences humaines, qui par elles-mêmes sont de pures virtualités. Cet acte, individuel en lui-même, n'appartiendra donc en propre à aucune individualité imparfaite : il sera le centre commun vers lequel les intelligences convergent, et où elles sont ramenées à l'unité. Il y a dans la nature une progression et une hiérarchie de formes, dans laquelle chaque terme est un acte par rapport au terme inférieur, et une puissance par rapport au terme supérieur. A mesure qu'on s'élève, la puissance est peu à peu éliminée, l'individualité est de plus en plus grande; et au sommet de cette progression, la puissance disparaît derrière l'acte pur, identique avec le Bien et avec la perfection. C'est là l'individualité absolue, sans doute; mais en même temps n'est-ce pas l'universalité absolue, puisque la perfection est l'essence suprême de *toutes* choses? Le monde nous apparaît alors comme la manifestation de l'Acte parfait, « particularisé, multiplié, diversifié dans les puissances de la matière, un et indivisible en lui-même, semblable à la lumière qui, simple et une, produit la variété infinie des couleurs par son alliance avec tous les degrés de l'obscurité [2] ».

L'identité de l'individuel et de l'universel se réalise ainsi dans l'Acte pur, dans la forme parfaite.

1. Voy. plus loin de nouveaux détails sur ce sujet : *Théodicée d'Aristote*.

2. Ravaisson, t. II, 7.

Cette théorie de la forme, qu'Aristote oppose à la doctrine de Platon, est-elle autre chose que le plus pur platonisme?

Aristote reprochait à Platon d'avoir voulu prouver l'existence des Idées en représentant l'unité comme condition d'existence pour la pluralité. — Sans doute, disait-il, l'unité est la condition nécessaire de l'être; mais il y a deux espèces d'unités, l'unité individuelle et l'unité universelle. La première seule est *essence*, et Platon a eu tort de confondre l'essence avec la seconde. — Ainsi parle Aristote; mais, quand il analyse à son tour cette notion de l'individualité sur laquelle repose tout son système, quand il élimine par une progression dialectique toutes les traces d'imperfection et de virtualité qui la restreignent et la bornent, arrivé enfin au terme de l'individualité absolue, il y retrouve l'unité de l'universel, l'essence infiniment simple présente à toutes les puissances de la matière, le Bien parfait qui se communique à toutes choses et se prodigue sans s'appauvrir.

Son objection à Platon, faite d'un point de vue tout relatif, disparaît donc quand il se place au point de vue de l'absolu. La notion d'individualité et celle d'universalité, d'abord ennemies, finissent par se réconcilier dans le premier principe des choses. — Mon être est individuel, dit Aristote, puisqu'il est mien. — Mon être n'est pas individuel, dit Platon, puisqu'il n'existe que par l'universel; je ne le constitue pas, il m'est seulement communiqué, il n'est pas mien. — Or, Aristote arrive par l'analyse métaphysique des principes au même résultat que Platon : l'être des individus sensibles a son principe dans l'individualité de l'Acte pur et intelligible; il est donc communiqué, dépendant et relatif. A ce point de vue, l'imparfait a son principe dans le parfait, le sensible dans l'intelligible, l'individuel dans l'universel; Aristote et Platon s'accordent pour l'affirmer. Sans doute ils conçoivent toujours d'une manière différente notre être propre;

mais ils conçoivent de la même manière le principe de notre être, l'existence parfaite à laquelle la nôtre est empruntée, le *maximum* dont elle est comme une diminution, qu'il s'appelle Idée ou acte.

III. Le second caractère de l'Idée est la *transcendance*, qui fait que, tout en se communiquant aux objets, elle existe à part en elle-même. Or ce caractère, d'après Aristote, ne peut pas plus convenir à l'essence que celui de l'universalité. « Les idées ne sont point l'essence des objets, sinon elles seraient *en eux*.... Il est impossible, ce semble, que l'essence soit séparée de ce dont elle est l'essence : comment donc les idées, qui sont l'essence des choses, pourraient-elles en être séparées [1] ? »

Toute la difficulté roule sur le sens exact de ce mot si employé et si obscur : l'essence.

Par essence (οὐσία), Platon entend ce qui existe *par soi* et ce par quoi tout le reste existe ; Aristote entend ce qui existe *en soi*.

Or, la nature individuelle n'existe pas *par* elle-même, et voilà pourquoi Platon refuse le nom d'*essence* à un être dérivé.

Mais la nature individuelle existe *en* elle-même, et rien n'existe en soi que ce qui est individuel ; voilà pourquoi Aristote donne à l'individu le nom d'*essence*.

L'essence de Platon est un absolu véritable, un principe vraiment premier au delà duquel on ne peut remonter ; et ce principe est extérieur aux individus sensibles, puisqu'ils n'ont pas en eux-mêmes la dernière raison de leur existence. En d'autres termes, l'*essence* de Platon est la *substance nécessaire* et transcendante en elle-même.

L'*essence* d'Aristote n'est pas absolue dans toute la force de ce mot. C'est la substance dérivée et contingente, *première* par rapport aux phénomènes et aux qualités qui

1. Ravaisson, t. II, 7.

en dérivent, mais *seconde* parce qu'elle a elle-même sa raison dans l'être nécessaire. C'est la substance première d'un être particulier, mais non la substance absolument première. C'est le terme auquel aboutit la pensée tant qu'elle ne sort pas de l'être particulier. Par exemple, il y a en moi quelque chose de premier, dont tout le reste est dépendant : c'est ma substance, au sens moderne de ce mot. Mais cette substance n'est pas première en elle-même : mon être est dérivé, il a son principe hors de lui-même, et c'est ce principe que Platon appelle l'*essence*.

L'opposition d'Aristote et de Platon vient donc de ce que le premier considère le principe *interne* de l'être, le second, son principe *externe*.

Mais, ici encore, après s'être séparés au début et placés comme aux deux pôles de la pensée, Platon et Aristote vont se rapprocher et se réconcilier dans une théorie moins exclusive. — Notre principe est extérieur à nous, disait Platon ; mais Platon arrive à comprendre que ce principe est en même temps intérieur. — Notre principe est interne, disait Aristote ; mais, lui aussi, il va prouver que ce principe est tout à la fois en nous et hors de nous.

Les Idées sont *séparées* : tel est le point de départ de Platon. Mais est-ce une séparation complète, qui exclue toute communication ? Platon, dans le *Parménide*, fait voir les absurdités qui résulteraient de cette hypothèse, et ce sont précisément celles qu'Aristote se plaît à montrer. Il faut en conclure que les *essences idéales* existent tout à la fois en elles-mêmes et dans les objets auxquels elles se communiquent, mais surtout en elles-mêmes. L'Être, qui est en moi, est aussi hors de moi, parce qu'il est plus que moi.

Mais alors, dit Aristote, comment l'essence peut-elle être tout à la fois en elle-même et en plusieurs ? — Cette objection, prévue et exprimée dans le *Parménide* [1], repose

1. Comme presque toutes les objections d'Aristote.

sur une fausse analogie entre l'immatériel et le matériel. Les mots : *en* soi, *hors* de soi, qui établissent des rapports d'espace ou de temps entre les essences, sont des images inexactes. Assurément l'imagination ne peut concevoir qu'une chose soit en elle-même et hors d'elle-même ; mais la raison conçoit la nécessité d'un être qui se communique sans s'épuiser, qui existe en lui-même par l'unité de sa substance, hors de lui-même par l'universalité de son action féconde. Aristote triomphe d'une difficulté commune à tous les systèmes : le rapport de l'unité divine à la pluralité sensible. Il critique la solution platonicienne, et cependant il l'adopte dans le douzième livre de sa *Métaphysique*. Lui aussi, il aboutit à cette contradiction apparente : l'essence est intérieure aux objets, et pourtant elle leur est extérieure.

En effet, la distinction, si nette au début de la *Métaphysique*, entre les principes internes et les principes externes des choses, s'efface peu à peu par le progrès de l'analyse aristotélique.

L'essence est un principe interne, dit Aristote; mais l'essence est l'*acte* ; or, l'acte n'est pas seulement interne : en le considérant avec attention, nous avons vu qu'il dépasse les limites de l'individualité imparfaite, et qu'il est le principe même de la perfection, le bien. C'est même parce qu'il est le *bien* qu'il est la cause finale et la cause efficiente du mouvement naturel. La fin qui agit sur l'être et l'attire à elle fait tout son être et ne se distingue pas du désir qu'elle excite [1]. Le bien est donc tout à la fois cause formelle, finale et efficiente, principe interne et principe externe.

Aristote le déclare formellement à la fin du douzième livre de la *Métaphysique*. « L'univers, dit-il, n'a pas son souverain bien en lui ni hors de lui simplement, mais de l'une et de l'autre manière à la fois, et surtout hors de

1. Ravaisson, t. II, *ibid.*

lui. Le bien d'une armée est dans son ordre, mais surtout dans son chef; car c'est l'ordre qui est par le chef, et non le chef par l'ordre [1]. » Platon dit-il autre chose? Le Bien, Idée des Idées, est dans le monde et surtout hors du monde; il est près de nous, il est en nous, et cependant il n'est pas nous-mêmes, car il nous dépasse de l'infini. A ce sommet de la pensée, où brille l'unité féconde de l'Être parfait, toute contradiction expire, et l'opposition de Platon et d'Aristote ne peut plus subsister.

Ainsi Platon et Aristote nous donnent le spectacle d'une évolution qui semble tenir à la nature de la pensée humaine. Approfondissez la notion de l'individuel, vous y retrouverez la notion de l'universel, et réciproquement. De même, approfondissez la notion de la substance immanente à l'être, et vous y retrouverez la notion de l'Être transcendant. Ici encore, il suffit de pousser les contraires jusqu'à l'absolu pour en concevoir l'unité. Comment le premier principe peut-il être en nous sans être nous; comment peut-il nous communiquer l'être sans perdre ce qu'il donne? L'entendement ne le comprend pas, mais la raison conçoit la nécessité de cet Être immanent et transcendant tout ensemble, de cette Idée intérieure aux choses et pourtant séparée. C'est ce que Platon a enseigné le premier dans le *Parménide*, et son disciple a fini par revenir à la même conception d'un principe intérieur et extérieur tout à la fois, cause universelle des diverses individualités, individuelle d'ailleurs en elle-même, synthèse des opposés qui est l'un et l'autre sans être ni l'un ni l'autre (ἀμφότερα καὶ οὐδέτερα).

1. *Mét.*, XII, 256.

CHAPITRE IV

CRITIQUE DES CONSÉQUENCES DE LA DOCTRINE DES IDÉES

I. Y a-t-il des Idées de toutes choses, même des simples qualités? — II. Comment peut-il y avoir des Idées des négations? — III. Argument du troisième homme. — Réponses.

I. « D'après les considérations tirées de la science, il y aura des idées de tous les objets dont il y a science,... non seulement des essences, mais de beaucoup d'autres choses : car il y a unité de pensée non seulement par rapport à l'essence, mais encore par rapport à toute espèce d'être ; les sciences ne portent pas uniquement sur l'essence, elles portent aussi sur d'autres choses. Mais, d'un autre côté, — et cela résulte même des opinions reçues sur les idées, — il est nécessaire, s'il y a participation des êtres avec les idées, qu'il y ait des idées seulement des essences ; car ce n'est point par l'accident qu'il y a participation avec elles : il ne doit y avoir participation d'un être avec les idées qu'en tant que cet être n'est pas l'attribut d'un sujet. Ainsi, si une chose participait du double en soi, elle participerait en même temps de l'éternité ; mais ce ne serait que par accident, car c'est accidentellement que le double est éternel. Donc, il n'y a d'idées que de l'essence. Idée signifie donc essence et dans ce monde et dans le monde des idées ; autrement que signifierait cette propo-

sition : — L'unité dans la multiplicité est quelque chose en dehors des objets sensibles [1] ? »

Platon eût parfaitement admis qu'il y a des Idées de tout ce dont il y a science, puisque pour lui toute connaissance n'est pas *science*, mais seulement celle qui a pour objet l'*essence*. D'ailleurs les autres connaissances, telles que l'opinion et la raison discursive, ne sont possibles que par la science véritable, ou raison intuitive. Il est donc vrai que toute connaissance se rapporte en définitive aux Idées. Aristote n'admet-il pas de même que toute connaissance aboutit en dernière analyse à l'acte de la pensée? — Mais alors il y a des Idées de toutes choses? — Pourquoi non? répondra Platon. N'y a-t-il pas de l'*acte* en toutes choses? pourquoi n'y aurait-il pas en toutes choses participation à l'Idée, qui est le Bien réel, le Bien en acte?

Cependant, objecte Aristote, il ne peut y avoir participation que d'essence, puisque les Idées sont des essences. Une *qualité*, dans ce monde, ne peut donc pas correspondre à une *essence* dans le monde des Idées. Si les Idées sont des essences, leurs images ne peuvent pas être en partie essence, en partie autre chose [2].

La pensée de Platon avait plus de profondeur qu'Aristote ne le suppose. Rien n'est, selon lui, pas même une qualité, que par participation à une essence. En premier lieu, une qualité même purement *possible* doit avoir le fondement de sa possibilité dans une *réalité*, qui est l'Essence et la Pensée divine. Est-ce Aristote qui devrait le contester, lui qui a soutenu l'antériorité nécessaire de l'acte par rapport à la puissance? — En second lieu, une qualité *réelle* et *actuelle* doit avoir, à plus forte raison, son fondement dans une essence réelle, dont elle n'est qu'une manifestation et comme une image. Aristote, lui aussi, a montré que toutes les catégories — qualité,

1. *Mét.*, I, VII.
2. Voy. Alex. d'Aph., *Schol.*, 570.

relation, quantité, etc. — sont suspendues à la catégorie première de l'essence et n'existent que dans leur rapport avec elle.

Donc la pensée, dit Platon, en remontant l'échelle dialectique, quel que soit le point de départ, aboutit à l'essence. En dehors de l'essence rien ne peut exister, et sans la pensée de l'essence aucune science n'est possible. Tout ce qui est qualité dans le relatif est essence dans l'absolu.

II. « D'après l'argument de l'unité dans la multiplicité, il y aura des idées même des négations ; et, en tant qu'on pense à ce qui a péri, il y aura des idées des objets qui ont péri, car nous pouvons nous en faire une image[1]. » Les arguments de Platon ne prouvent donc rien, ou prouvent trop. — Sans doute on peut concevoir les qualités négatives sous la condition de l'unité, tout aussi bien que l'on conçoit, sous cette condition, des qualités positives. Mais, remarquons-le, les qualités, objets du jugement, sont les mêmes dans l'affirmation que dans la négation. Seulement, dans le premier cas, on les pose ; dans le second, on les retire. A chaque opération positive de notre esprit correspond une opération négative, qui a lieu par l'exclusion de la première. Entre ces deux opérations, il y a une chose commune : l'unité par laquelle on conçoit les qualités diverses. L'unité sous laquelle on comprend une multiplicité négative n'est-elle pas la même unité qui existe entre les termes de la multiplicité positive? Il en résulte, non pas qu'il existe des Idées vraiment négatives, mais que la même Idée positive subsiste devant l'esprit comme commune mesure entre des termes multiples, et reste invariable alors même que l'esprit fait évanouir ses termes. Tant est grande l'indépendance de l'Idée par rapport aux objets qui en participent ou n'en participent pas.

Cet exercice négatif de la pensée doit avoir lui-même

1. *Mét.*, I, vi.

son principe dans quelque conception idéale. C'est ce que Platon reconnaît. Il y a, dit-il, un non-être intelligible. qui n'est pas absolu, mais relatif à l'Être, et qui se mêle à toutes les Idées. C'est le principe de la multiplicité, de la relation, et par là même de la négation. Cette matière indéfinie, dont l'Idée suprême du Bien est seule affranchie, est ce qui rend possible l'exercice négatif de la pensée, comme la privation dans l'être réel. La théorie d'Aristote est analogue sur ce point à celle de Platon. L'objet de la pensée, c'est l'acte; mais l'acte peut être limité par la puissance, par la matière, et alors se produit la *privation*, qui est une *forme négative*. L'esprit peut concevoir ces formes privatives ou négatives, bien que son objet propre soit la forme positive, l'acte. D'où vient ce pouvoir? De la conception de la matière et de la puissance.

Ici encore, c'est Aristote lui-même qui rétorque ses propres objections, en adoptant pour son compte la théorie qu'il attaque.

III. Si au-dessus de toute pluralité il faut une unité, on aboutit, d'après Aristote, à poser un *troisième homme* au-dessus de l'homme sensible et de l'homme en soi.

Platon connaissait parfaitement cette objection, qu'il a exposée lui-même dans le *Parménide* avec beaucoup de force. Aristote la reprend. « Si les idées sont du même genre que les choses qui en participent, il y aura entre les idées et ces choses quelque rapport commun. Car pourquoi l'unité, l'identité du caractère essentiel de la dyade existerait-elle entre les dyades périssables et les dyades qui sont à la fois plusieurs et impérissables (nombres intermédiaires), plutôt qu'entre la dyade idéale et la dyade particulière? S'il n'y a pas communauté de genre, il n'y aura de commun que le nom; ce sera comme si l'on donnait le nom d'homme à Callias et à un morceau de bois, sans avoir remarqué aucun rapport entre eux [1]. »

1. *Mét.*, ibid.

Platon eût nié la valeur de cette conclusion. De ce que la dyade sensible et la dyade mathématique sont de même genre, il ne s'ensuit pas que la dyade sensible et la dyade idéale soient aussi de même genre. En effet, on dit que des êtres sont de même espèce ou de même genre lorsqu'ils sont tout à la fois indépendants les uns des autres et dépendants d'un principe commun. Ainsi les individus humains, séparés en tant qu'individus, relèvent également, selon Platon, du genre de l'humanité. La dyade concrète et la dyade abstraite sont deux espèces d'un même genre, et doivent avoir, selon Platon, un principe commun qui rende possible la dyade, soit concrète, soit abstraite. Ce principe, c'est la dyade idéale, qui n'est ni concrète à la manière de la dualité sensible, ni abstraite comme le nombre *deux* des mathématiciens, et de laquelle dépendent toutes les dyades sensibles ou mathématiques. Or, si deux êtres existent dans de telles conditions l'un à l'égard de l'autre que le second tire son être du premier, on ne pourra plus dire qu'ils soient de la même espèce. C'est ce qui arrive quand on compare l'être absolu à l'être relatif. Le premier existe par lui-même, et le second existe par le premier. Chercher encore au delà un principe supérieur, c'est vouloir remonter au-dessus de l'absolu, comme si l'absolu n'était pas suffisant (ἱκανόν) et pour lui-même et pour le relatif. Ce prétendu principe supérieur n'aurait ni plus d'extension ni plus de compréhension que le terme absolu, déjà posé. Il n'aurait pas plus d'extension, car le terme absolu est présent à tous les objets, réels ou possibles, qui en participent : ainsi l'intelligence en soi est présente (Aristote lui-même l'admet) à toutes les intelligences réelles ou possibles. Il n'aurait pas plus de compréhension, car, en ajoutant au terme absolu le terme relatif, vous ne lui ajoutez réellement rien : vous faites seulement rentrer l'effet dans la cause, le phénomène contingent dans l'essence nécessaire. Ainsi, en ajoutant à l'immensité un espace fini, vous ne l'augmen-

teriez nullement. Il n'y a pas une troisième chose au-dessus de l'immensité et de l'espace fini. Le nombre idéal et les nombres sensibles sont donc en quelque sorte incommensurables, et l'argument du *troisième homme* est un pur sophisme. On ne se perd pas plus dans l'indéfini en remontant d'*Idée* en *Idée* que d'*acte* en *acte*, et Platon a bien le droit de dire, comme Aristote, quand il se croit arrivé à l'absolu : Il faut s'arrêter, ἀνάγκη στῆναι, au lieu de demander encore un terme supérieur [1]. Au reste, nous avons vu que le *Parménide* tout entier a pour but de montrer l'impossibilité d'étendre au monde des idées les exclusions et limitations du monde sensible.

Entre l'absolu et le relatif il y a, disons-nous, une différence non pas seulement de degré et d'espèce, mais de nature. — Alors, objecte Aristote, pourquoi donner le même nom à des objets aussi différents? — Platon aurait pu répondre qu'en effet l'absolu et le relatif ne sont pas *univoques*, à parler rigoureusement, et que, cependant, il y a quelque chose de légitime dans les noms que nous donnons aux racines des choses dans l'absolu. L'intelligence en soi n'est pas semblable à l'intelligence dérivée; mais, comme elle en est le principe, elle mérite d'être appelée, soit une intelligence, soit quelque chose de supérieur à l'intelligence et qui la contient éminemment. Le langage de Platon est donc motivé, sinon par un rapport de genre, du moins par un rapport de causalité entre les idées parfaites et les choses imparfaites.

1. Cf. t. I, livre III.

CHAPITRE V

LES RAPPORTS DES IDÉES AUX OBJETS NE PEUVENT EXPLIQUER LA RÉALITÉ

I. Les Idées ne sont point de vraies *causes exemplaires*; critique de la participation. — Critique des différentes hypothèses par lesquelles Platon explique le rapport des Idées aux choses. — 1° *Imitation*. Principe d'Aristote : c'est le semblable qui engendre le semblable. — 2° *Participation*. — 3° *Mélange* des Idées. — II. Les Idées ne sont point de véritables *causes motrices*. — III. Les Idées ne sont point de véritables *causes finales*. — IV. Critique de la *théorie des nombres*.

I. — Les idées ne sont point de vraies causes exemplaires; critique de la participation.

« Une des plus grandes difficultés à résoudre, ce serait de montrer à quoi servent les idées aux êtres sensibles éternels, ou à ceux qui naissent et périssent.... Elles ne sont d'aucun secours pour la connaissance des autres êtres. »

I. D'abord, comment expliquer la communication de l'être universel à autre chose que lui-même? « On appelle, dit Aristote, les objets sensibles une *imitation* des êtres intelligibles; pour expliquer les êtres qui tombent sous nos sens, on introduit d'autres êtres en nombre égal;

comme quelqu'un qui, voulant compter et n'ayant qu'un petit nombre d'objets, croirait l'opération impossible, et en augmenterait le nombre pour pouvoir compter[1]. » Les prétendues causes exemplaires des choses ne sont que des généralités suivies d'un mot, *en soi* (par exemple, l'*animal en soi*), comme ces dieux que le vulgaire se représente tout semblables à des hommes, mais à des hommes éternels[2].

Rien de plus injuste que cette critique d'Aristote. Platon ne se borne pas à doubler les objets sensibles, et n'admet pas une sorte de polythéisme métaphysique. Peu de philosophes ont été plus préoccupés que lui de l'unité, et Aristote ne manquera pas de le lui reprocher bientôt. La multiplicité des objets sensibles est réduite à l'unité par l'Idée, et la multiplicité des Idées est à son tour réduite à l'unité par l'Idée du Bien qui embrasse toutes les autres. Platon ne s'est donc pas borné à doubler le monde sensible; il l'a rattaché à un principe unique. Mais il a conçu en même temps ce principe comme contenant en lui-même la racine de la diversité des choses contingentes. Est-ce donc là une erreur ridicule? Tout a sa raison dans l'Intelligible; donc la multiplicité elle-même doit avoir sa raison dans l'Intelligible et doit s'y concilier avec l'unité. Telle est la doctrine platonicienne, vraie ou fausse, elle ne mérite pas les moqueries d'Aristote.

— Les Idées, dit encore ce dernier, ne sont que des généralités (comme l'*homme*, l'*animal*) suivies du mot *en soi* (l'homme *en soi*, l'animal *en soi*). — Mais ce mot, quoi qu'en dise Aristote, change complètement le sens de l'expression. Le mot *en soi* prouve que les Idées ne sont nullement de simples généralités, mais les *principes* réels et objectifs des genres, les causes exemplaires de ce qu'il y a de commun dans les êtres. L'homme *sensible* et

1. *Mét.*, I, VII.
2. III, p. 41, l. 19.

l'homme *en général* diffèrent comme le concret de l'abstrait; mais l'homme *idéal* est d'une tout autre nature : ce n'est pas l'*homme*, à proprement parler, mais la raison et le principe de l'humanité, la cause réelle, extérieure à notre esprit, qui en contient éminemment l'essence; en d'autres termes, c'est le principe universel en tant que principe du genre humain, qu'il enveloppe dans son essence et dans sa pensée. A ce point de vue, il n'y a plus rien d'absurde à se représenter les objets imparfaits comme des *images* et des *copies* de l'Être parfait complet, auquel ils ressemblent nécessairement par quelque côté. — Mais cette hypothèse de la μίμησις n'est qu'une métaphore pythagoricienne, et non une explication scientifique. — Sans doute, et Platon, dans le *Parménide*, est le premier à montrer ce qu'il y a d'inexact dans cette représentation sensible du rapport de l'Un au monde; elle n'en contient pas moins à ses yeux quelque chose de vrai.

C'est ce que nie énergiquement Aristote. D'après lui, il n'y aurait point de modèle idéal contemplé par Dieu, car Dieu ne connaît même pas le monde. Sans doute, la nature est constante dans ses opérations et se ressemble toujours à elle-même; mais cette ressemblance n'exige point un type idéal sur lequel se façonnent les individus. C'est le semblable qui, sans le savoir, engendre son semblable [1]. « Il se peut, ou qu'il existe un être semblable à un autre sans avoir été modelé sur cet autre : ainsi, que Socrate existe ou non, il pourrait naître un homme tel que Socrate. Cela n'est pas moins évident quand même il existerait un Socrate éternel [2]. »

Toujours la même confusion des choses éternelles et des objets sensibles. Parce qu'un individu peut naître indépendamment d'un autre, dans tel point de l'espace et

1. *Mét.*, XII, 242, l. 21. Φανερὸν δὴ ὅτι οὐθὲν δεῖ διά γε ταῦτ' εἶναι τὰς ἰδέας· ἄνθρωπον γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ, ὁ καθ' ἕκαστον τόν τινα.

2. *Mét.*, I, 30.

du temps, Aristote en conclut qu'il pourrait naître aussi indépendamment du principe éternel d'où dérive le genre, l'ensemble des lois cosmiques aboutissant à la production de l'individu. La conclusion dépasse les prémisses. En outre, remarquons le soin que prend Aristote de choisir pour exemples des *Idées d'individus*, des individus éternels, comme Socrate ou Callias. Il est douteux que Platon admît une Idée pour chaque individu ; et, s'il en admettait, il ne les considérait pas comme des individus éternels séparés les uns des autres et soumis aux mêmes conditions que les individus sensibles. L'argument d'Aristote lui eût donc paru sans valeur : l'indépendance mutuelle des individus ne prouve nullement leur indépendance par rapport aux causes exemplaires, aux Idées qui les rendent possibles.

Mais à quoi bon une cause exemplaire? demande Aristote. C'est l'individu qui engendre l'individu. Voilà la véritable explication de la constance des genres.

Cette explication, aurait répondu Platon, n'explique rien. Platon savait, tout comme Aristote, que l'homme engendre l'homme. Mais c'est précisément ce dont il faudrait trouver la raison. Remonter d'individu en individu, c'est reculer indéfiniment le problème ; ce n'est pas le résoudre. Aristote n'a-t-il pas lui-même admis la nécessité d'une cause première supérieure à la série indéfinie des causes secondes? C'est en vertu de ce principe que Platon pose la cause idéale au-dessus des individus sensibles ; et il la représente dans le *Théétète* comme une *fin* en vue de laquelle se produit la *génération*. Pourquoi Aristote se refuse-t-il à reconnaître dans Platon le germe de sa propre doctrine?

La seule différence essentielle entre ces deux théories, c'est que, pour Aristote, la cause finale attire le monde et par là lui donne une forme sans le savoir ; tandis que Platon conçoit la cause formelle comme une cause qui forme le monde avec la conscience de ce qu'elle produit.

— Quel est alors, demande Aristote, cet artiste qui a les yeux fixés sur les Idées [1]? Ce ne peut être la nature, qui ne délibère et ne raisonne pas. Faut-il donc prendre au sérieux les allégories du *Timée*, et se représenter les dieux et les démons fabriquant, sur des types préexistants, les hommes, les animaux et les plantes [2]? — Oui, certes, il y a quelque chose de sérieux dans les allégories de Platon. Cet artiste qui copie les Idées, c'est pour Platon Dieu même; Aristote ne l'ignore pas; mais, comme il refuse à Dieu la connaissance du monde, il n'a que du dédain pour la doctrine de Platon et ne paraît même pas la comprendre.

Les autres objections d'Aristote à l'hypothèse de la μίμησις offrent le même caractère superficiel, ou, pour parler comme lui, *exotérique* et *logique*. — Chaque être contient plusieurs éléments ou parties intelligibles : son espèce, son genre, sa différence spécifique : « Il y aurait donc plusieurs modèles pour un même être, et par suite plusieurs idées pour cet être; pour l'homme, par exemple, il y aurait tout à la fois l'animal (genre), le bipède (différence), et l'homme en soi (espèce) [3]. » — Qu'y a-t-il d'étrange à concevoir un être comme participant à plusieurs déterminations de l'essence ou de la pensée éternelle, infiniment riche dans sa simplicité?

« De plus, ajoute encore Aristote, les idées ne seront point seulement les modèles des êtres sensibles, elles seront encore les modèles d'elles-mêmes; tel sera le genre, en tant que genre d'idées [4]; de sorte que la même chose sera à la fois modèle et copie [5]. » Cette

1. Τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενος πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπων;
2. Voy. Ravaisson, *id.*, I, 302.
3. *Mét.*, ibid.
4. C'est-à-dire que l'espèce *homme*, contenant un genre et une différence, sera la copie de deux Idées, et par conséquent sera tout ensemble exemplaire et copie.
5. *Mét.*, I, 31.

difficulté n'est pas sérieuse. Platon représente lui-même chaque Idée comme contenant des Idées inférieures et contenue dans une Idée supérieure; mais il nous avertit que c'est là une pure apparence pour l'entendement humain. Il n'y a pas entre les Idées de précession et de succession réelles, comme si elles étaient dans l'espace et le temps; il n'y a que des rapports idéaux, qui n'en ont pas moins leur valeur parce qu'ils expriment les lois éternelles de l'être et de la pensée.

II. Après l'hypothèse de la μίμησις, plus pythagoricienne que platonicienne, Aristote fait la critique de la *participation* (μέθεξις). « Les pythagoriciens disent que les êtres sont à l'*imitation* des nombres; Platon, qu'ils sont par participation avec eux.... Le seul changement qu'il ait introduit dans la science, c'est ce mot de participation [1]. » Or, dire que les choses participent des Idées, « c'est se payer de mots vides de sens, et faire des métaphores poétiques [2] ». Cette fiction vaine succombe, d'après Aristote, sous les mêmes critiques que celle de la μίμησις. Si l'homme participe à plusieurs Idées, comme celle de l'animal et du bipède, « qu'est-ce donc qui fait l'unité de l'homme, et pourquoi est-il un, et non multiple?... Dans l'hypothèse dont nous parlons, l'homme ne peut absolument pas être un : il est plusieurs, animal et bipède. » L'Idée elle-même, qui devrait être une, sera multiple, participant à plusieurs Idées. Toute chose est donc formée d'une pluralité d'éléments incompatible avec l'unité de l'essence.

Ici encore, Aristote fait jouer aux Idées un rôle ana-

1. *Mét.*, I, VI. — Remarquons en passant l'injustice de cette appréciation. Tout le platonisme consisterait dans un nom de changé! — Aristote se réfute lui-même quelques lignes plus loin en exposant la théorie capitale des *trois nombres* platoniciens, et de l'Idée *séparée*.

2. *Id.*, I, VII.

logue à celui des éléments matériels que séparent l'espace et le temps. Ce n'est point là la vraie pensée de Platon, comme le disent expressément le *Timée* et le *Parménide* : Platon conçoit la perfection comme une en elle-même, parce qu'aucune détermination ne lui manque, et qu'aucune opposition ne peut exister dans ce qui réunit toutes les perfections au degré suprême ; mais la perfection renferme éminemment la diversité, en ce qu'elle contient des déterminations de toutes sortes. Un être peut participer à ces diverses perfections, et en particulier à l'unité et à la diversité. Par là, il sera un et divers comme le Bien même, quoique à un degré inférieur. L'homme renfermera la diversité de la *différence*, du *genre* et de l'*espèce*, dans l'unité de l'individu ; il sera un et plusieurs tout à la fois et sous des rapports différents.

— La participation, dit encore Aristote, est inventée pour expliquer l'essence, mais elle la suppose au lieu de l'expliquer. En effet, c'est seulement par son essence que l'objet peut participer de l'Idée ; s'il en participait en tant que sujet (τό ὑποκείμενον), les Idées deviendraient de simples attributs, tandis qu'elles doivent demeurer des essences. Or, d'après la participation, il faut supposer un *sujet* qui participe des Idées et les reçoive ; donc les Idées sont de simples attributs [1]. L'objection, cette fois, est sérieuse ; mais Platon eût répondu que la matière est *informée* par les Idées et en reçoit l'essence, de la même façon que la *puissance* d'Aristote est *informée* par l'acte et en reçoit l'essence. L'idée n'est pas pour cela attribut, pas plus que l'acte ; la doctrine de Platon et celle d'Aristote sont analogues sur ce point. Quant à *déterminer* la nature de ce *sujet indéterminé* qui reçoit les Idées ou qui s'actualise sous l'influence de la forme, c'est ce qu'Aristote

1. Ἅμά δὲ δῆλον καὶ ὅτι, εἴπερ εἰσὶν αἱ ἰδέαι οἵας τινές φασιν, οὐκ ἔσται τὸ ὑποκείμενον οὐσία (le sujet ne sera essence, *être*, à aucun titre). Ταυτὰς γὰρ ούσίας μὲν ἀνάγκαιον εἶναι, μὴ καθ' ὑποκειμένου δέ· ἔσονται γὰρ κατὰ μέθεξιν. *Ibid.*

n'a pas fait plus que Platon. Ni l'un ni l'autre, ni personne, n'ont expliqué le *comment* de la production du monde.

III. Si la participation, d'après Aristote, suppose l'essence, qu'elle seule devrait donner, il ne reste plus à Platon, pour expliquer les objets sensibles, qu'à les résoudre dans les Idées mêmes par le *mélange* des Idées. Plus de sujet réel pour recevoir l'empreinte du type idéal, ou pour y participer. Il faut donc mettre les Idées en commerce immédiat les unes avec les autres, et faire résulter de leur mélange toute réalité. On se souvient que ce fut l'objet du *Parménide*, qui explique la participation des choses aux Idées par leur *présence* (παρουσία), et cette présence même, dans la seconde partie du *Parménide*, par le *mélange* des Idées, par leur mutuelle participation (συγκεράννυσθαι). Telle est, d'après Aristote, la dernière forme à laquelle doit se réduire le système platonicien, et dont toutes les autres ne sont que les enveloppes. Platon fait consister le monde intelligible, en dernière analyse, dans les proportions de l'union des Idées; connaître ces proportions est l'œuvre de la *vraie musique*, de la philosophie, de la dialectique. Au contraire, le monde sensible est le mélange violent et irrégulier des Idées opposées, de la grandeur et de la petitesse, de la mollesse et de la dureté, de la légèreté et de la pesanteur. La sensation les confond, la pensée seule les distingue [1]. « Ainsi le système platonicien se résout tout entier dans une théorie de mélange. Il en arrive de l'Idée comme du nombre pythagoricien : c'était d'abord la forme des choses, et, en définitive, ce n'en est que la matière [2]. »

Une fois qu'Aristote a ainsi réduit les idées au rôle

1. *Mét.*, VII, p. 158, l. 9; XIII, 288, l. 21; XIV, 293, l. 9; I, 29, l. 31.

2. Ravaisson, *ib.*, t. I, p. 306.

d'*éléments*, il lui est facile d'accumuler toutes les conséquences contradictoires qui résultent de l'hypothèse.

Chaque Idée devrait être une unité essentielle, absolue. Or, si l'Idée de l'espèce est mêlée des Idées du genre et de la différence, que devient son unité? « Il est impossible que la substance soit un composé de substances qu'elle contiendrait en acte. Deux êtres en acte ne deviendront jamais un seul être en acte. Si les deux êtres n'étaient qu'en puissance, alors seulement il pourrait y avoir unité. L'acte divise. Puisque la substance est une, elle ne peut être un produit de substances intégrantes et, de cette manière, l'expression dont se sert Démocrite est exacte : — Il est impossible, dit-il, que l'unité vienne de deux, ou deux de l'unité [1]. »

La théorie du mélange n'explique point l'être; elle explique encore moins la pensée. Si tout ce qui existe se réduit à des éléments intelligibles, toute connaissance doit pareillement se réduire à l'intelligence; si les choses sensibles ne sont pas autre chose qu'une confusion d'Idées, la sensation est une pensée confuse. « Comment connaître, sans la sensation, ce dont il y a sensation? Il le faut pourtant, si les Idées sont les éléments constitutifs de toutes choses, comme les sons simples sont les éléments des sons composés [2]. »

Mais la *science* elle-même, la science rationnelle dans laquelle la sensation vient se résoudre, est aussi impossible que la sensation. Car la science ne connaît que le général; et, si les Idées sont des éléments, elles sont des choses individuelles; elles échappent donc à la science [3]. Parti de la généralité et de la notion scientifique, le Platonisme aboutit à l'absorption de toute généralité dans l'individualité des Idées [4].

1. *Mét.*, VII, 156, l. 28.

2. *Mét.*, I, 34, l. 20. Allusion à la théorie du *Sophiste*, 253, b.

3. XIII, 288, l. 10. Ἔτι δὲ οὐκ ἐπιστητὰ τὰ στοιχεῖα· οὐ γὰρ καθόλου, ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου.

4. Ravaisson, *ibid.*

Cette critique d'Aristote suppose deux choses :

1° Que les Idées sont des individus ;

2° Que Platon explique tout par le mélange de ces éléments individuels, de ces atomes intelligibles.

Sur le premier point, Aristote semble interpréter avec inexactitude ces expressions de Platon : L'Idée existe *en soi* et *à part*. Si l'idée est *séparée,* c'est seulement du monde sensible : par rapport à la matière *relative*, l'Idée existe *en soi* et *absolument*. Mais les Idées ne sont point séparées les unes des autres comme des individualités distinctes. Loin de là, Platon les résout toujours l'une dans l'autre, et finit par les absorber toutes dans l'Idée du Bien. Le Bien, un en soi, paraît multiple par son rapport aux objets [1]. C'est donc au Bien seulement qu'appartient l'individualité ; les Idées, qui existent *en elles-mêmes* par rapport au monde, existent réellement *dans le Bien*. Elles ne sont donc point des atomes intelligibles, mais des perfections divines, parfaitement réelles d'ailleurs, ὄντως ὄντα, puisque tout est réel et en acte dans le Bien suprême.

Le mélange des Idées, comme nous l'ont montré le *Sophiste* et le *Parménide*, ne peut nullement être considéré comme un mélange matériel et mécanique. La comparaison des Idées avec les sons que le musicien combine est une de ces images familières à Platon qu'Aristote a soin de prendre dans un sens littéral pour le besoin de sa cause. On n'a pas le droit d'en conclure que le Platonisme soit une sorte d'atomisme métaphysique, quoiqu'il ait pu le devenir entre les mains d'un pythagoricien, disciple de Platon, Eudoxus [2], chez qui la théorie des Idées semble avoir pris la forme d'une physique mécaniste.

Néanmoins, il y a quelque chose de profond dans la critique d'Aristote : c'est le reproche qu'il adresse à son

1. *Rép.*, VI.
2. *Mét.*, I, 29, I. 31.

maître d'avoir semblé compromettre par la théorie du mélange, comme par celles de la participation et de l'imitation, l'unité essentielle de l'individu, et d'avoir presque entièrement réduit le monde sensible au monde intelligible. Pourtant, la notion de la force individuelle, de la *substance active* qui se meut elle-même, n'est pas absente dans Platon. Si ce dernier voit partout l'Idée, partout aussi il voit l'âme, c'est-à-dire, en dernière analyse, la raison intelligible jointe à la puissance intelligente et active [1]. Malgré cela, c'est surtout Aristote qui a fait rentrer dans la philosophie l'idée dynamique, amoindrie par les tendances idéalistes des Pythagoriciens, des Éléates et des Platoniciens; et avec elle revient la notion de l'individualité, qui en est inséparable. De là l'opposition d'Aristote et de Platon en ce qui concerne le principe de la *forme* ou de l'*essence*. Aristote est dans le vrai lorsqu'il constate chez son maître une tendance de jour en jour plus grande à l'absorption du sensible dans l'intelligible, tendance à laquelle il est d'ailleurs difficile d'échapper quand on approfondit ce sujet. Platon n'aurait pu repousser les objections d'Aristote qu'en prenant lui-même l'offensive et en montrant dans les dernières conclusions de la métaphysique péripatéticienne un idéalisme analogue au sien. Nous verrons bientôt que, si Platon n'a pas expliqué le rapport des objets à la cause première, Aristote n'a guère mieux réussi à pénétrer un mystère qui dépasse la portée de l'intelligence humaine.

II. — Les idées ne sont point de vraies causes motrices.

« Les partisans des Idées ne les regardent ni comme la matière des objets sensibles, ni comme les principes du

1. Dans le *Sophiste*, surtout, Platon représente les Idées comme des puissances actives; dans le *Théétète*, il reconnaît l'unité à laquelle se réduisent les sensations, et qui distingue l'individu animé des collections matérielles et mécaniques.

mouvement. Elles sont, suivant eux, plutôt des principes de permanence et d'immobilité [1]. — On nous dit, dans le *Phédon*, que les Idées sont les causes de l'être et du devenir; et cependant, même en admettant les Idées, les êtres qui en participent ne se produiront pas s'il n'y a pas de moteur [2]. »

C'est ainsi qu'Aristote accuse Platon d'avoir méconnu l'idée de cause efficiente, et d'avoir oublié le moteur du monde. Pour réfuter cette accusation vraiment étrange, il suffit de rappeler : 1° le *Timée*, où se trouve exprimé nettement le principe de causalité, et où Dieu est représenté comme l'auteur et le formateur du monde; 2° le dixième livre des *Lois*, où se trouve la preuve de l'existence de Dieu par la nécessité d'un premier moteur; 3° le *Philèbe*, où le genre de la cause est déclaré analogue à l'intelligence, qui réside toujours en une âme; 4° la réfutation, dans le *Sophiste*, des idées inertes sans puissance motrice, admises par les Mégariques; 5° la troisième thèse du *Parménide* sur le mouvement perpétuel produit par l'âme; 6° les pages du *Phédon* sur la pérennité de l'âme comme cause motrice et sur l'analogie de l'âme avec les Idées.

Les partisans d'Aristote pourront répondre qu'en effet la cause motrice est indiquée dans Platon, mais que la véritable question est de savoir si cette notion peut se concilier avec la théorie des Idées [3]. Les Idées sont immobiles, dit Aristote; elles doivent donc être des causes d'immobilité [4].

Cette objection est d'autant plus surprenante qu'Aristote lui-même a soutenu la nécessité d'un moteur immobile. — Mais, dira-t-on, ce sont les Platoniciens qui re-

1. *Mét.*, I, 23, l. 2.
2. *Id.*, 30, l. 22.
3. Voy. Vacherot, t. I; Henne, *École de Mégare*. Conclusion.
4. Ὥστ' ἐν τοῖς ἀκινητοῖς οὐκ ἂν ἐνδέχοιτο ταύτην εἶναι τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναί τι αὐτὸ ἀγαθόν. *Mét.*, III, p. 43, l. 12.

présentent les Idées comme des causes de permanence et d'identité. — Sans doute ; mais ils les représentent aussi, de l'aveu même d'Aristote, comme *les causes de l'être et du devenir*. — Alors, il y a contradiction. Nullement. Les Idées sont causes de changement sous un rapport, et, sous un autre rapport, causes de permanence. Elles produisent le changement, parce que le *devenir* ne peut avoir lieu qu'en vue de l'*être* [1] : ce qui devient tend à l'être, ce qui change tend au repos. Supprimez l'être et l'immobilité des Idées, rien, selon Platon, ne sollicite plus la matière au mouvement et au développement. D'autre part, si l'Idée produit le mouvement, elle produit aussi la loi qui le dirige. Le mouvement vers l'Idée, but fixe et déterminé, ne peut être déréglé et sans ordre ; il doit offrir, dans le sein même de la variété, une image de l'unité. Cette image, c'est la constance des rapports, la généralité des lois, la permanence des individus mêmes dans la partie supérieure de leur être, l'âme [2]. Les Idées sont donc tout ensemble la cause du mouvement et la cause de *ce qu'il y a de constant* dans le mouvement même. Elles doivent ce double caractère à leur perfection, grâce à laquelle elles contiennent sous une forme éminente le mouvement et le repos, la multiplicité et l'unité [3]. La nature les imite par cette identité dans le changement qui constitue le *mouvement réglé*, la tendance au bien, le progrès.

La vérité est que Platon a résolu le problème du mouvement de la même manière qu'Aristote. Pour le maître et pour le disciple, la cause suprême du mouvement est la cause finale, le Bien ; et la cause proprement efficiente, sujette elle-même à la mobilité, est l'*âme*. Malgré cela, Aristote accuse Platon de n'avoir pas fait à l'âme une place dans son système. « Platon, dit-il, ne peut pas

1. Voy. le *Philèbe*, et t. I, *ibid.*
2. Voy. le *Théétète*.
3. Voy. le *Parménide*.

établir comme cause motrice ce qu'il regarde parfois comme un *principe*, à savoir l'être qui se meut soi-même; car l'âme, d'après lui, est née ultérieurement et en même temps que le monde[1]. » — Oui, sans doute, l'âme du monde. Et encore il est clair qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre les métaphores du *Timée*, puisque le *Phèdre* représente toute âme comme éternelle. L'âme divine, universel moteur, a certainement un caractère d'éternité, comme le prouve le Xe livre des *Lois*.

III. — Les idées ne sont point de véritables causes finales.

« En ce qui concerne la cause finale des actes, des changements, des mouvements, nos devanciers parlent bien de quelque cause de ce genre; mais ils ne lui donnent pas le même nom que nous, le Bien, et ne disent pas en quoi elle consiste [2]. »

Aristote laisse entendre qu'il est le premier philosophe qui ait conçu et nommé le Bien. C'est faire trop bon marché de Socrate et de Platon. La preuve de l'existence de Dieu par les causes finales joue le principal rôle dans les *Entretiens* de Xénophon [3]. Dans le *Phédon*, les Idées sont représentées comme les vraies causes finales de toutes choses. Dans le *Timée*, Dieu fait tout conformément au bien et en vue du bien. Dans le *Philèbe*, Platon oppose à ce qui *devient* ce qui est et *en vue de quoi* tout le reste devient [4], et il montre que la vraie cause du mouvement est le but que le mobile poursuit. Dans la *République*, enfin, Platon nomme le *Bien* la cause de l'être et de la

1. *Mét.*, XII, 247, l. 5. Cf. *De An.*, I, II.
2. *Mét.*, I, IV.
3. Voy. notre *Philosophie de Socrate*.
4. Τὸ οὗ ἕνεκα.

vérité, de l'essence et de la connaissance. S'il est un principe qui domine la philosophie de Platon et auquel se rapporte toute la doctrine des Idées, c'est précisément ce principe du Bien. Aristote devait le savoir, lui qui a résumé les leçons de son maître dans un livre ayant pour titre : Περὶ τἀγαθοῦ.

Comment donc expliquer cet étonnant reproche que contient la *Métaphysique*? — C'est que, d'après Aristote, le bien suppose le mouvement, l'action et le progrès; il n'a pas de rôle à jouer dans les mathématiques, il n'en a pas à jouer dans le monde immuable des Idées. Dans la sphère des abstractions et des formes logiques, il ne peut être question que d'ordre et de symétrie, non pas de mouvement et de vie; le bien n'a rien à y faire, mais uniquement la beauté [1]. — Platon eût répondu que, si le mouvement et l'action supposent le bien, le bien ne suppose pas pour cela le mouvement, et se suffit à lui-même. L'immobilité de l'Idée, loin d'être contradictoire avec le bien et avec la vraie puissance active, est au contraire, pour Platon, la condition essentielle de la perfection et de l'activité, comme le soutient aussi le XII[e] livre de la *Métaphysique*. Aristote se place donc volontairement, pour critiquer le Platonisme, à un point de vue inférieur, et ne considère le Bien que dans sa relation au mouvement, au lieu de le considérer dans sa perfection intrinsèque et dans sa nature immuable.

IV. — Critique de la théorie des nombres.

Le principal vice du Platonisme, d'après Aristote, c'est l'abstraction logique, si voisine de l'abstraction mathématique. La méthode platonicienne roule tout entière sur

1. *Mét.*, XI, 212, l. 12. Τοῦτο (τἀγαθόν) ἐν τοῖς πρακτοῖς ὑπάρχει καὶ τοῖς οὖσιν ἐν κινήσει... τὸ δὲ πρῶτον κινῆσαν οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς ἀκινητοῖς. Cf. *Mét.*, III, 43, l. 12. *Id.*, XIII, 265, l. 10. Ravaisson, 310.

les formes, mais sur des formes extérieures, sur des qualités [1]. Or les qualités ont toutes leurs contraires. La dialectique ne pouvait manquer de ramener avec elle la théorie de l'opposition des principes, familière aux anciens philosophes [2] et surtout aux Pythagoriciens [3]. Les contraires devenant les éléments des choses, tout se résout dans un mélange de formes et d'Idées. Dès lors, les différences des choses ne peuvent avoir leur raison que dans les rapports des Idées et les proportions de leur mélange. La *qualité*, où l'on cherchait l'être, disparaît dans la *quantité*; et la philosophie, reculant jusqu'au Pythagorisme, va se perdre dans les mathématiques [4].

Aristote, pour réfuter le Platonisme numérique, examine les nombres idéaux dans leur nature, leurs espèces, leur origine et leur fin.

1° Le nombre idéal a les mêmes éléments et la même nature que le nombre mathématique, dont on veut le séparer. Il est le produit de l'infini et de l'unité, de la quantité illimitée et d'un principe de limitation [5].

Pour distinguer le nombre idéal du nombre mathématique, Platon est forcé d'avoir recours à des hypothèses contradictoires. En effet, le nombre idéal étant un *être*, une *unité réelle*, il ne peut contenir en lui-même d'autres nombres, ce qui détruirait l'unité de son essence [6]. Il faut donc bien que la dyade ne contienne pas l'unité, ni la triade la dyade, ni aucun nombre idéal les nombres qui le précèdent. Or, qu'est-ce que des nombres qui diffèrent les uns des autres par autre chose que par le nombre même de leurs unités, dont le plus grand ne contient pas le plus

1. *Mét.*, VII, 156, l. 25. Οὐθὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι (l'essence), ἀλλὰ τοιόνδε (la qualité).
2. XIV, 289, l. 21.
3. XII, 256, l. 20. Πάντες γὰρ ἐξ ἐναντίων ποιοῦσι πάντα.
4. Ravaisson, *ibid.*, et suiv.
5. *Mét.*, XIV, 299, l. 17.
6. XIII, 283, l. 28.

petit, qui ne s'ajoutent ni ne se retranchent, ne se multiplient ni ne se divisent? Le nombre idéal n'est pas un nombre [1].

2° Les nombres idéaux sont des choses en soi et des essences réelles; il faut par conséquent que ces essences soient finies quant au nombre (car un nombre *infini* de choses *réelles* est impossible) [2]. Aussi Platon divise les nombres idéaux en dix espèces, en dix nombres premiers qui forment la décade. Mais pourquoi dix plutôt qu'onze? C'est là un choix arbitraire.

D'ailleurs, ces dix nombres seront insuffisants pour expliquer la variété des espèces sensibles, à moins qu'on n'efface toutes les différences des êtres à force de généralisation. « Il faudra donc identifier une foule de choses, et poser le même *nombre* idéal pour des choses différentes [3]. »

3° L'origine des nombres idéaux est incompréhensible. Les nombres mathématiques se forment par l'addition successive des unités; à l'addition on substitue, pour les nombres idéaux, une génération chimérique [4]. Du commerce de l'unité avec la dyade indéfinie naît la dyade définie, le *deux* en soi; du commerce de la dyade définie avec l'indéfinie naît la tétrade, etc. Mais que signifie la génération, la naissance, quand il s'agit de choses éternelles et immuables [5]? En admettant même cette génération, l'origine des nombres est inexplicable; car la dyade génératrice ne pouvant que doubler, tous les nombres devront être les multiples de deux.

4° Les nombres idéaux ne peuvent expliquer ni les nombres mathématiques ni les nombres sensibles. Tout nombre est l'unité de plusieurs éléments qui sont eux-

1. *Mét.*, 276, l. 6. — Ravaisson, *ibid.*
2. 280, l. 3.
3. XIV, 395, l, 5. Ἀνάγκη πολλὰ συμβαίνειν τὰ ὄντα, καὶ ἀριθμὸν τὸν αὐτὸν τῷδε καὶ ἄλλῳ. Cf. I, 24. Πρῶτον μὲν ταχὺ ἐπιλείψει τὰ εἴδη.
4. *Mét.*, 273, l. 30.
5. *Mét.*, XIV, 300, l. 4.

mêmes des unités. D'où vient donc l'unité de ces éléments? du nombre idéal. Mais le nombre idéal est une unité réelle et essentielle, dans laquelle il ne peut y avoir de multiplicité ni de nombre [1]. Même impuissance quand il s'agit d'expliquer l'étendue. Si le nombre idéal de la solidité ne contient pas celui de la superficie, et ce dernier celui de la longueur, il en résulte que le corps ne contient pas de surface, ni la surface de lignes. La longueur est-elle au contraire le genre de la largeur, et celle-ci de la profondeur, le corps devient une espèce de la surface, et la surface une espèce de la ligne. Absurdité égale des deux parts [2]. La théorie platonicienne prend pour *éléments* des êtres leurs *limites* [3].

L'infini, pour être le genre de toutes les étendues, doit être l'étendue en général, l'espace, comme Platon semble lui-même le dire. Mais, si l'infini est l'espace, il y a de l'étendue dans les Idées et les nombres, dont il est la matière ; les Idées et les nombres se trouvent dans l'espace [4]. Qu'est-ce qui les distingue alors du nombre sensible? Le monde intelligible et le monde visible, étant formés des mêmes principes, se confondent l'un avec l'autre.

5° Platon dit que les nombres idéaux tendent à l'unité comme à leur bien, et la désirent. Qu'est-ce qu'une tendance, un désir, un mouvement, dans le grand et le petit, dans la dyade de l'infini, dans des nombres sans vie? Platon aura beau combiner des abstractions, il n'arrivera jamais à expliquer le mouvement, la réalité ; car les nombres ne sont que des limitations ou des abstractions successives de cette réalité même.

« Tout cela arrive aux Platoniciens parce qu'ils ramènent toute espèce de principe à l'élément, parce qu'ils prennent pour principes les contraires, parce qu'ils font

1. 300, l. 1 : 280, l. 16 ; 275, l. 10.
2. 281, l. 23 ; 282, l. 4.
3. I, 32, l. 17 ; XIII, 283, l. 19.
4. I, 33, l. 6.

de l'Un un principe, parce qu'ils font des nombres les premières essences, des essences séparées, des idées [1]. » Ces erreurs radicales ont une racine commune : la confusion de l'ordre logique avec l'ordre de l'être et, par une suite inévitable, des causes réelles de l'être, avec les principes formels de la science. « Tout ce qui est premier par la notion n'est pas pour cela premier par l'être [2]. »

A cette critique profonde des nombres idéaux, Platon aurait pu précisément répondre qu'elle montre combien il est faux de prendre les Idées pour des nombres, au sens propre de ce mot. La tactique d'Aristote, c'est de traiter les Idées comme des nombres *mathématiques*, et d'en déduire une foule de conséquences *mathématiquement* absurdes. Mais n'est-ce pas oublier cette distinction primordiale de l'Idée et du nombre proprement dit [3], de l'essence métaphysique et de la quantité mathématique? Aristote prouve avec une rigueur incontestable que les Idées ne peuvent être des nombres, puisque de l'aveu de Platon elles ne se combinent pas, ne s'ajoutent pas, ne se retranchent pas, et n'ont aucune des propriétés numériques. Or, en croyant par là réfuter Platon, Aristote ne détruit que l'expression de *nombres* idéaux; il ne détruit pas vraiment les Idées. Platon a eu tort d'abuser des symboles mathématiques; il a fini par les prendre au sérieux, il a joué avec les abstractions: mais c'est là une erreur qui ne porte cependant pas sur le fond de sa vraie doctrine, sur la doctrine des Idées comme raison éternelle de la pluralité dans l'unité première. Le Pythagorisme de Platon est chimérique; le Platonisme véritable n'est pas détruit par la critique d'Aristote. Quand Platon retourne à Pythagore, il est dans le faux. Aristote néglige le vrai ou se l'approprie, et ne laisse à son maître que les erreurs.

1. *Phys.*, IV, II; II, IV.
2. *Mét.*, XIV, 302, l. 19.
3. XIII, 262, l. 26. Ἀλλ' οὐ πάντα τὰ τῷ λόγῳ πρότερα, καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα.

CHAPITRE VI

THÉODICÉE D'ARISTOTE. SES RAPPORTS AVEC CELLE DE PLATON

I. La dialectique d'Aristote comparée à celle de Platon. La loi de continuité et le progrès des êtres. Le mouvement. En quel sens une série infinie de causes est impossible. Le moteur dans Platon et dans Aristote. Immobilité du premier moteur. Comment il meut le monde. Ce que devient dans Aristote la théorie platonicienne de l'amour. La cause finale. Dieu est-il un idéal sans réalité? Identité de l'intelligence actuelle et de l'intelligible actuel. Antériorité de l'acte; part de Platon dans cette théorie. — II. Sur quoi porte le désaccord de Platon et d'Aristote. Comment Aristote refuse à Dieu la connaissance du monde. Suppression des Idées. Comment Aristote s'arrête à l'Intelligence, sans placer au-dessus le Bien-un. Comment il attribue à Dieu l'individualité absolue, et exclut de son essence l'universalité.

I. Aristote, comme Platon, a sa dialectique, par laquelle il s'élève du monde à Dieu; seulement, à l'échelle platonicienne des formes supra-naturelles, il substitue la série des formes naturelles, des divers degrés de l'acte. La dialectique de Platon est une progression logique et métaphysique tout ensemble, qui dépouille les choses, par l'élimination du multiple, de leur caractère borné et de leur mode d'existence particulière, pour les ramener aux puissances intelligibles et actives dont elles dérivent, aux types immuables et vivants qu'enferme l'Être *universel et*

éternel. La dialectique d'Aristote est une progression à la fois physique et métaphysique, qui remonte de chaque réalité individuelle à une réalité plus spécifiée encore et plus individualisée, éliminant ainsi, par une abstraction naturelle qui reproduit le progrès même des choses dans le monde, l'élément inférieur de la matière passive et de la simple possibilité, jusqu'à ce qu'elle ait atteint l'acte pur où réside la suprême *Individualité*. Mais, si les deux dialectiques se séparent dans leur marche, elles n'en parviennent pas moins au même but : c'est l'Etre parfait que Platon atteint en cherchant dans la pensée l'universel; c'est encore l'Etre parfait que trouve Aristote en poursuivant dans les choses l'individualité absolue.

Entre les termes de la progression dialectique Platon aime à établir le rapport logique de l'espèce au genre; Aristote les relie par un lien vivant et réel, le mouvement, à travers lequel la puissance passe à l'acte, la virtualité à la réalité. Le rapport logique des espèces aux genres, objet de la science discursive, est étranger à l'espace et au temps; la *notion*, λόγος, est un lien immobile, car il n'y a pas de mouvement dans la catégorie de la relation [1]. La logique est tout entière dans le repos; la nature, au contraire, objet de la physique, est tout entière dans le mouvement : elle se développe à travers le temps et l'espace. C'est dans les notions logiques, dans la sphère de la science (διάνοια), que Platon cherchait surtout l'image de la pensée suprême et de l'Idée; Aristote s'efforce de saisir cette pensée même dans la nature, où elle est présente : il veut la voir à l'œuvre et la prendre pour ainsi dire sur le fait, dans le secret de son action éternellement féconde.

Toute progression est discrète ou continue. La progression logique des espèces et des genres, des types et des copies, est une collection d'éléments indépendants les uns

1. *Mét.*, XI, 236, 22.

des autres; un tout composé de parties hétérogènes, liées, dit Aristote, par de simples analogies; une classification fondée sur des ressemblances ou des différences, en d'autres termes, une proportion discrète [1], qui ne trouve son unité que dans un terme supérieur, la pensée universelle. La progression physique est une série continue d'éléments subordonnés les uns aux autres, et dont chaque terme contient tous les termes qui le précèdent [2]. La différence et la ressemblance trouvent leur conciliation dans cette loi de continuité, car chaque terme ressemble aux termes précédents en ce qu'il les résume, et il en diffère en ce qu'il les perfectionne, les complète, les met au service d'une âme et d'une activité supérieure. C'est que tout terme naturel est le résultat du passage successif d'une puissance par toutes les formes des termes inférieurs; et la série entière représente les différentes époques d'un seul et même mouvement, les différents degrés du progrès de la nature de l'imperfection à la perfection.

Aristote et ses disciples [3] excellent à décrire ce mouvement de la nature par lequel elle passe sans cesse à des déterminations nouvelles et de plus en plus riches, ce progrès de l'être sortant par degrés de la stupeur et du sommeil [4], et s'élevant d'organisation en organisation, d'âme en âme, jusqu'au point culminant de la pensée pure. A la simplicité des corps élémentaires succède la *combinaison*, puis l'organisation et la *vie*. La première forme du principe vital, de l'*âme*, c'est la végétation. Le végétal se nourrit, se reproduit et meurt [5], car tout ce qui est né doit périr : la puissance ou matière, qui enveloppe les contraires, renferme un germe nécessaire de

1. *De An.*, II, III. *Mét.*, III, p. 50, l. 12.
2. Ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον, ἐπί τε τῶν σχημάτων καὶ τῶν ἐμψύχων. *De An.*, II, III.
3. Voy. Ravaisson, *ibid.*, I, 422.
4. *Hist. an.*, VII, 1.
5. *De An.*, II, IV.

destruction. L'unité et l'individualité, encore peu prononcée dans le végétal, se précise dans l'être sensible, dans l'animal. Toute organisation compliquée, dont les proportions définies ne peuvent varier beaucoup sans entraîner la mort, a besoin des avertissements continuels de la sensation. Au-dessus de la sensation est la pensée, qui apparaît chez l'homme. Résumant en lui les formes inférieures pour y ajouter des perfections nouvelles, l'homme vit de la vie végétative dans le sein de sa mère, de la vie animale dans son enfance, de la vie intellectuelle quand il est parvenu à l'âge de raison. Ainsi la nature, à chaque pas qu'elle fait, à chaque degré qu'elle monte, s'explique mieux, se fait mieux entendre, montre mieux le sens de son être : elle est de plus en plus intelligible à mesure qu'elle est davantage intelligence et pensée [1].

Quel est donc le sens de cette universelle progression des choses et de ce mouvement sans repos qui entraîne la nature?

Tout mouvement part d'un moteur et se transmet à un mobile; mais, de moteur en moteur, ne faut-il pas arriver à une cause première de tous les mouvements? La série des causes, nous l'avons vu, ne peut être infinie. Comprenons bien cependant de quelles *causes* il s'agit. On peut concevoir comme infinie la série des événements et même des causes homogènes (comme l'homme engendrant l'homme), à la condition qu'il y ait un terme supérieur dont l'éternelle action produise cette éternelle série d'effets. Les causes secondes dont l'ensemble constitue l'univers peuvent être sans commencement ni fin [2]; elles sont alors infinies dans le sens de la longueur; mais elles ne peuvent l'être, pour ainsi dire, dans le sens de la hauteur, et une série même infinie de causes secondes aurait encore besoin, selon Aristote, d'être soutenue par une

1. Ravaisson, *ibid.*
2. *Phys.*, VIII, VI. VII.

cause première placée au-dessus d'elle; cette série, se développant dans le temps, serait ce que Platon appelle *l'image mobile de l'immobile éternité.*

Platon, comme Aristote, avait formulé le principe de causalité, et conçu la cause première non comme un premier anneau de la chaîne, mais comme un terme en quelque sorte transcendant; le *Timée* en est la preuve [1]. Dans le troisième livre des *Lois*, Platon distingue les trois sortes de mouvements et les rattache tous à un principe commun, à un premier moteur; mais ce moteur est l'âme qui se meut éternellement elle-même, et par conséquent c'est un moteur mobile. Un tel moteur ne peut suffire à Aristote. Ce dernier, parvenu au terme où Platon s'arrête dans le *Timée* et dans les *Lois*, le franchit pour s'élever plus haut.

Si le premier moteur se mouvait lui-même tout entier, il donnerait et recevrait à la fois le mouvement, il ferait et souffrirait en même temps la même chose. Ce seraient les contraires, et par conséquent les contradictoires, réunis à la fois en un seul et même sujet [2]. Dans les choses qui semblent se mouvoir elles-mêmes, il y a toujours une partie qui est mue, l'autre qui meut, et celle-ci est immobile. Si elle n'était pas par elle-même, et de toute éternité, et toujours semblable à elle-même, il lui faudrait une cause; si elle existait en puissance avant d'exister en acte, si elle contenait dans son sein un reste de puissance non actualisée, un reste de *matière*, elle serait mobile et aurait besoin d'un moteur. On ne peut donc s'arrêter, selon Aristote, à l'âme universelle, qui se meut elle-même en mouvant tout le reste.

Maintenant est-il vrai de dire que Platon ait considéré l'âme comme le premier principe? Au-dessus de l'âme n'a-t-il pas placé l'intelligence? au-dessus de l'intelligence

1. Cf. Leibnitz, *Monadologie*.
2. *Phys.*, ibid.

même, le Bien? Ce ne sont pas là, dira-t-on, de vraies causes *motrices*. Assurément; mais la cause première d'Aristote n'est pas plus *motrice* que celle de Platon; ou, si elle meut, elle meut par son caractère de perfection idéale, de fin suprême, de suprême bonté tout comme le Bien de Platon.

En paraissant réfuter Platon, Aristote est d'accord avec lui; en paraissant le dépasser, il ne fait que le suivre; et encore il ne le suit pas jusqu'au bout, car il s'arrête à l'intelligence, tandis que Platon conçoit au-dessus de l'intelligence le Bien. C'est donc à Platon qu'appartient tout entière la preuve classique de l'existence de Dieu par la cause motrice, subordonnée elle-même à la cause finale.

Cependant Aristote retrouve son originalité non seulement dans les détails de cette doctrine, mais encore dans la conception de la Pensée suprême qui meut tout le monde.

Nous n'avons encore atteint le premier moteur que d'une manière indirecte : nous savons seulement qu'il meut toutes choses du sein de son éternelle immobilité. Mais comment les meut-il, et qu'est-il en lui-même?

Le mouvement par impulsion suppose l'action du moteur et la réaction du mobile; par conséquent, comme Platon l'avait déjà montré dans le *Sophiste*, l'action suppose la passion réciproque, et la passion est un mouvement [1]. Or, le premier moteur est absolument immobile; il ne meut donc pas par impulsion. Où trouver quelque analogie qui nous fasse comprendre comment l'éternel moteur met en mouvement le monde? — C'est en nous-mêmes que nous en apercevons le mieux l'image. Qu'est-ce que le désir, sinon un mouvement de l'âme vers le beau ou le bien? Et l'objet de ce désir, comment meut-il l'âme? Sans être mû lui-même; il la touche sans en être

1. *Phys.*, III, II.

touché. Tel est le premier moteur : immobile, il meut le monde par l'irrésistible attrait de sa beauté [1].

Dans cette grande doctrine d'Aristote, qui pourrait ne pas reconnaître celle de Platon sur l'amour et la beauté? L'objet de l'amour dans Platon, c'est l'Idée, bien immobile, beauté toujours identique à elle-même, qui se révèle à l'âme par la pensée et lui inspire un insatiable désir. Aristote emprunte à Platon sa théorie de l'amour, telle que le *Banquet* l'expose, et montre après lui que l'amour est le roi de la nature comme de l'humanité, le génie qui relie la terre au ciel, la cause de toute fécondité et de toute immortalité. Le mouvement de la nature est un désir, et le terme auquel elle tend, c'est le suprême intelligible, c'est l'Idée de Platon. Aristote croyait avoir exclu l'Idée de sa philosophie ; il lui faisait le reproche d'immobilité et conséquemment d'impuissance, il l'accusait de ne pouvoir être ni une cause motrice ni une cause finale ; et voilà qu'il la place à son tour au sommet de la nature, en dehors de la nature même ; lui aussi, il sépare l'intelligible du monde qu'il anime, et il en fait le suprême Désirable, la fin dernière de tout mouvement. Comme Platon, il l'appelle le Bien, — « ce bien *que tout âme désire* », suivant l'expression de la *République*, et d'où dérivent la pensée, l'être et la vie.

Ainsi le premier moteur, dans Aristote comme dans Platon, s'identifie avec la fin dernière, avec « le bien en vue duquel toutes choses se font [2] ». La série descendante des causes efficientes se renverse en quelque sorte, et se convertit en une série ascendante de causes finales. Si la nature descend d'effet en effet, c'est qu'elle remonte de fin en fin. Chaque chose s'explique par le bien auquel elle tend : ce bien, c'est sa *forme* dernière, sa perfection, objet de son désir, cause de son mouvement. Il y a donc

1. *De Gen. et Corr.*, I, VI.
2. *Phileb.*, loc. cit.

un dernier terme auquel est suspendu tout le reste, et qui est en même temps le premier, car il est éternel.

Ce principe suprême du désir doit être en communication quelconque avec l'intelligence, car tout désir enveloppe une connaissance plus ou moins confuse de l'objet désirable. Voilà pourquoi Platon croyait à quelque communication primitive de l'âme avec le Bien. Aristote sourit de ces poétiques symboles, mais il a soin d'en extraire le sens profond. Le principe du désir, dit-il, est tantôt la sensation, tantôt la pensée, le bien *senti*, le bien *conçu*. Or, le premier moteur est nécessairement séparé de toute matière : ce n'est point un objet de sensation, mais de pensée[1]; le suprême Désirable est le suprême Intelligible. Encore une fois, n'est-ce pas là l'Idée de Platon, n'est-ce pas cette Beauté éternelle et non engendrée que le *Banquet* décrit en termes enthousiastes, comme l'objet de l'amour universel?

Mais, si le bien est une Idée, ne serait-ce point par là même une notion sans réalité, une abstraction sublime qui n'aurait d'existence que dans la pensée de l'homme, — Dieu purement idéal qui n'habiterait d'autre ciel que notre intelligence? Le monde a-t-il en partage la réalité avec l'action, et la cause du monde, l'idéalité pure? Le Bien est-il l'objet suprême de la pensée, en un mot, sans être lui-même un sujet pensant [2]?

Une simple idée logique, produit tardif de l'entendement, ne pourrait mettre en mouvement le monde; et c'est parce qu'Aristote confondait l'Idée de Platon avec la notion logique qu'il la déclarait à jamais stérile. Et en effet, comment une notion, pure puissance, agirait-elle si elle n'était déjà actualisée? Cette idée même, comment aurait-elle pu être conçue? Le premier objet de l'intelli-

1. *Mét.*, XII, 248.
2. Voy. Ravaisson, t. I, p. 572; Vacherot, *la Métaphysique et la Science*, t. III, *Théologie*.

gence ne peut être une abstraction; c'est nécessairement un être réel qui agit par son être même sur l'intelligence qui le contemple. La première pensée ne peut être une création de l'esprit, car elle supposerait une pensée antérieure, et on irait ainsi à l'infini. « La réflexion ne peut commencer par la réflexion [1]. »

Le point de départ, ce n'est donc pas la pensée réfléchie, la notion logique; c'est le sentiment d'un être réel, c'est la vivante intuition. En tout, le réel précède l'idéal, si on entend par là l'idéal abstrait : en d'autres termes, l'acte est antérieur à la puissance; il lui est antérieur dans le temps, dans l'ordre réel et même dans l'ordre logique, car pour concevoir la possibilité d'une chose il faut déjà connaître cette chose en elle-même « Si donc le possible était antérieur à l'acte, tout pourrait être et rien ne serait.... Ce n'est pas la nuit, le chaos, la confusion primitive, le non-être, qui est le premier principe. Il faut que l'acte soit éternel [2]. »

Cette grande conception de l'antériorité de l'actuel sur le possible, du nécessaire sur le contingent, du parfait sur l'imparfait, nous l'avons déjà trouvée dans la théorie des Idées, dont elle fait le fond. La possibilité éternelle des choses finies, dit Platon, doit avoir sa raison non seulement dans une pure abstraction, mais dans une réalité éternelle qui, par cela même qu'elle fonde tous les possibles, peut aussi être appelée l'éternel idéal.

Cette identité platonicienne de l'idéal et du réel, Aristote ne la comprend pas, quoiqu'il l'admette sous d'autres termes, en reconnaissant l'acte pur comme l'identité de la pensée et de l'être. Par une singulière illusion, que motive l'abus des mathématiques et de la logique dans l'École de l'Académie, Aristote confond l'Idée avec la notion, le Dieu de Platon avec le genre logique de l'être

1. *Eth. Eud.*, VII, XIV.
2. *Mét.*, XII, *ibid.*

ou de l'unité. Ce Dieu sans vie, sans pensée, sans action, analogue à celui des Mégariques, n'est point le Dieu véritable ; il n'est pas non plus le Dieu de Socrate et de Platon. Platon n'a point retiré à Dieu la pensée : il a été au contraire le devancier d'Aristote dans la conception de l'intelligence divine identique à la vérité intelligible.

Le premier principe, étant tout en acte et par conséquent sans matière, ne peut être, nous l'avons vu, un objet de sensation, mais un objet de pensée pure. Or, par où la forme sensible, objet de la sensation, diffère-t-elle et de cette sensation même et de l'âme qui en est le sujet? Par la matière seule où elle réside. Sans la matière, tout se trouvant réduit à la forme, les objets de la connaissance, l'âme qui les connaît, et la connaissance elle-même ne seraient qu'une seule chose. Dans le monde de l'entendement, l'objet de la pensée est une forme immatérielle; mais le sujet qui le pense et l'abstrait n'est lui-même séparé qu'incomplètement de l'imagination et des sens. Ici l'intelligible et l'intelligence, enveloppant encore la puissance et la matière, ne sont qu'imparfaitement et relativement identifiés [1]. Mais, pour les choses absolument exemptes de matière, ce qui est pensé n'a pas une existence différente de ce qui pense : il y a identité [2], « et la pensée ne fait qu'un avec ce qui est pensé ».

La science discursive consiste dans la combinaison et la division des idées de l'entendement, sur le modèle des objets [3]. Le simple, au contraire, est un d'une indivisible unité; ce n'est donc plus un objet d'affirmation et de négation, de raisonnement, ni même de proposition. Dans cette intuition simple il n'y a plus de place pour la vérité logique et pour l'erreur : « La vérité, c'est de voir et de

1. *Mét.*, XII, 249. — Ravaisson, t. I, 578.
2. *Mét.*, ibid., I, 10.
3. *Mét.*, VI, 127. — Ravaisson, *ibid.*, p. 579.

toucher : l'erreur, de ne pas voir et de ne pas toucher [1]. » Aussi « toute raison est infaillible [2] », comme le sens dans le jugement de son objet propre. Dans la pensée pure, l'objet et le sujet qui le touche sont également indivisibles : ce sont comme deux points qui ne peuvent se toucher sans se confondre [3]. « L'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible : car elle devient elle-même intelligible à ce contact, à ce penser. Il y a donc identité entre l'intelligence et l'intelligible : car la faculté de percevoir l'intelligible et l'essence, voilà l'intelligence : et l'actualité de l'intelligence, c'est la possession de l'intelligible ; ce caractère divin de l'intelligence se trouve donc au plus haut degré dans l'intelligence divine [4]. »

L'âme humaine est une chose qui pense, en qui l'acte et la faculté de penser sont distincts, parce que l'âme est, jusqu'à un certain point, en un sujet matériel où il y a toujours de la puissance qui n'est pas encore venue à l'acte. Dieu est une intelligence qui se contemple éternellement elle-même, et qui ne diffère en rien de l'acte de sa contemplation ; Dieu n'est donc pas une chose qui pense, mais un acte simple de pensée, qui est à lui seul son propre objet : sa pensée est la pensée de la pensée [5].

« Tel est le principe auquel sont suspendus le ciel et toute la nature. Ce n'est que pendant quelques instants que nous pouvons jouir de la félicité parfaite. Il la possède éternellement, ce qui nous est impossible. La jouissance, pour lui, c'est son acte même. C'est parce qu'elles sont des actes que la veille, la sensation, la pensée, sont nos plus grandes jouissances ; l'espoir et le souvenir ne sont des jouissances que par leurs rapports avec celles-là. Or la pensée en soi est la pensée de ce qu'il y a de

1. *Mét.*, IX, p. 190, l. 27.
2. *De An.*, III, XII.
3. *Mét.*, XII, p. 249, l. 8.
4. *Mét.*, XII, p. 249.
5. *Mét.*, ibid.

meilleur, et la pensée par excellence est la pensée de ce qui est le bien par excellence. La contemplation de cet objet est la jouissance suprême et le souverain bonheur [1]. »

Speusippe avait conçu Dieu comme un principe sans félicité et sans vie actuelles, qui ne contient la perfection qu'en puissance. « La vie est en Dieu, répond Aristote ; car l'action de l'intelligence est une vie, et Dieu est l'actualité même de l'intelligence ; cette actualité prise en soi, telle est sa vie parfaite, éternelle. Mais nous appelons Dieu un vivant éternel et parfait. La vie continue et la durée éternelle appartiennent donc à Dieu ; car cela même, c'est Dieu [2]. »

Speusippe et les disciples infidèles de Platon, revenant au Pythagorisme, avaient placé l'imperfection du germe primitif avant la perfection actuelle de l'être développé ; ils avaient abandonné le grand principe du Platonisme : l'antériorité du parfait, de l'idéal réel, sur l'imparfait, sur l'idéal incomplètement réalisé. Mais le principe platonicien revit dans Aristote ; son Dieu est un acte, une réalité, et non une simple puissance ; c'est un Dieu intelligent et vivant. — Nous persuadera-t-on aisément, disait Platon, que la pensée et la vie n'appartiennent pas à l'être, qu'il ne participe pas à l'auguste et sainte intelligence, τὸν ἅγιον καὶ σεμνὸν νοῦν ? — L'intelligence, dit à son tour Aristote, est la plus divine des choses que nous connaissons. Mais, pour être telle en effet, quel doit être son état habituel ? Si elle ne pensait pas, si elle était comme un homme endormi, où serait son auguste dignité ? Εἴτε γὰρ μηθὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν [3].

En outre, quel est l'objet de cette intelligence réelle et actuelle ? Platon avait répondu : c'est l'intelligible, c'est la vérité en soi, c'est le Bien. « La science en soi, disait-

1. *Mét.*, XII, 249.
2. *Mét.*, ibid.
3. *Mét.*, XII, 254.

il, est la science de la vérité en soi [1]. » Écoutons maintenant Aristote : « La pensée en soi est la pensée de ce qu'il a y de meilleur, et la pensée par excellence est la pensée de ce qui est le bien par excellence [2]. » Pour Platon, la science en soi est identique à l'essence dans l'unité du Bien qui les enveloppe toutes les deux : le Bien *pensant* et le Bien *pensé* ne sont qu'un seul et même principe. Cette doctrine platonicienne de l'identité du sujet et de l'objet, abandonnée par Speusippe et l'Académie, domine toute la philosophie d'Aristote. L'intelligible, rejeté au second rang par les disciples de Platon, reparaît au premier dans Aristote ; et ce n'est pas un intelligible abstrait, mais un intelligible vivant et intelligent, comme le Bien de Platon, père de la vérité et de la science.

Speusippe avait mal compris la pensée de son maître : Dieu est supérieur à l'intelligence et à l'essence, disait Platon. Mais on peut concevoir de deux manières cette supériorité. Dieu est-il au-dessus de la vérité et de l'être parce qu'il les enveloppe dans une puissance non développée ; est-il au-dessus de la pensée parce qu'il ne pense pas encore, de l'être parce qu'il n'est pas encore? — Speusippe s'était arrêté à cette solution incomplète et avait reculé jusqu'à Pythagore, jusqu'aux Ioniens eux-mêmes, en déifiant la puissance pure. Ce n'était pas là la pensée de Platon : pour lui la puissance pure est la matière, et non Dieu ; si Dieu est au-dessus de la pensée et de l'essence, c'est parce qu'il y a en lui, non pas moins que la pensée, moins que l'essence, mais beaucoup plus que l'essence et la pensée, qualités encore incomplètes qui n'épuisent pas la perfection du Bien [3]. Dieu est différent de

1. Voy. t. I, analyse du *Parménide*.
2. *Mét.*, ibid.
3. On se rappelle la *République*, où Platon dit formellement que le Bien est *au-dessus* de l'essence et de l'intelligence.

la science et de l'essence parce qu'il est la réalité suprême. Aristote, tout en essayant d'attribuer à Platon l'erreur de ses disciples ou de ses devanciers, lui emprunte sa vraie doctrine, et fait de Dieu un terme différent de toutes les choses imparfaites non parce qu'il est la puissance, mais parce qu'il est l'acte pur.

Où donc est le véritable Platonisme? Est-ce dans l'Académie, où l'on vénère Platon sans le comprendre? N'est-ce pas plutôt dans le Lycée, où Platon est attaqué, mais où triomphent ses doctrines les plus essentielles?

Il est un point cependant où Aristote est infidèle à son maître, et c'est ce premier désaccord qui a causé toute l'opposition de Platon et d'Aristote. Au moment même où le disciple entre avec le plus de profondeur dans la pensée de son maître, il ne s'en rapproche que pour s'en séparer.

II. La science en soi, avait dit Platon dans le *Parménide*, est la science des choses en soi. Mais alors s'élève une des plus graves difficultés de la philosophie : comment la science en soi peut-elle atteindre autre chose que la pure essence, comment peut-elle connaître le monde, séjour de la multiplicité et de l'imperfection?

Le rapport du monde à Dieu est déjà tout entier dans la solution de ce grand problème; et le *Parménide* de Platon n'a été écrit que pour faire entrevoir cette solution dans la théorie des Idées. Platon a mesuré toute la profondeur du mystère : il semble même avoir hésité un instant devant les obscurités de la question; mais la foi aux Idées l'a emporté sur le doute, et il a donné à Dieu la connaissance du monde. Aristote, arrivé en présence du même mystère, trouve infranchissable l'intervalle qui sépare le monde imparfait de la pensée parfaite, et il ne place dans cette pensée qu'une connaissance, qui est la connaissance d'elle-même. Cette pensée en acte est encore l'*Idée*, mais ce n'est plus l'Idée des

Idées. Aristote accusait Platon de s'être perdu dans l'unité de l'universalité absolue ; il va se perdre à son tour dans l'unité de l'individualité absolue.

« Ou l'intelligence se pense elle-même, ou bien elle pense quelque autre objet. Et si elle pense un autre objet, ou bien c'est toujours le même, ou bien son objet varie. Importe-t-il donc, oui ou non, que l'objet de la pensée soit le bien, ou la première chose venue? ou plutôt ne serait-il pas absurde que telles ou telles choses fussent l'objet de la pensée? [1] » Aristote semble ici faire allusion à l'intelligence du démiurge platonicien qui pense à telles et telles choses, puisqu'elle a pour objet une multiplicité d'Idées. Une telle pensée semble *discursive* à Aristote, par cela même qu'elle est multiple ; et le but de la *Métaphysique* est d'établir la nécessité d'une pensée absolument une, d'une pensée sans idées. Introduisez dans cette unité une pluralité quelconque, et par là même vous y faites rentrer la puissance, le mouvement et l'imperfection : « Il est clair que la pensée pense ce qu'il y a de plus divin et de plus excellent, et qu'elle ne change pas d'objet : car changer ce serait passer du mieux au pire, ce serait déjà un mouvement. De plus, si la pensée n'était pas l'acte de penser, mais une simple puissance, il est probable que la continuité de la pensée serait pour elle une fatigue. Ensuite il est évident qu'il y aurait quelque chose de plus excellent que la pensée, à savoir son objet [2]. » En effet, l'objet de la pensée agirait, et la pensée subirait l'action. Or, tout bien, toute perfection, comme aussi toute félicité, est dans l'action, non dans la passion ; c'est pour cela qu'il est meilleur et plus doux d'aimer que d'être aimé, *meilleur d'être le sujet que l'objet de la pensée* [3], meilleur, en un mot,

1. *Mét.*, XII, 249.
2. *Ibid.*, 255.
3. *Magn. Mor.*, II, II. Βέλτιον γνωρίζειν ἢ γνωρίζεσθαι.

d'*exercer* que de *subir l'action* [1]. Si donc la pensée a besoin de l'objet pour passer à l'acte, elle sera inférieure à cet objet, fût-il le plus vil; car l'*objet le plus vil de la pensée* aurait encore le privilège de *produire l'action de penser et la pensée* [2]. « C'est là ce qu'il faut éviter ; il est des choses qu'il vaut mieux ne pas voir que de les voir ; sinon la pensée ne serait pas ce qu'il y a de plus excellent. L'intelligence se pense donc elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus parfait, et la pensée est la pensée de la pensée [3]. »

Dans cet acte indivisible de l'intelligence, il n'y a plus aucune place pour la multiplicité des Idées. « Si l'objet de la pensée était composé, dans ce cas l'intelligence changerait, car elle parcourrait les parties de l'ensemble; mais tout ce qui n'a pas de matière est indivisible. Il en est éternellement de la pensée comme il en est, dans quelques instants fugitifs, de l'intelligence humaine et de toute intelligence dont les objets sont composés. Ce n'est pas toujours successivement que l'intelligence humaine saisit le bien : c'est dans un instant indivisible qu'elle saisit son bien suprême. Mais son sujet n'est pas elle-même; tandis que la pensée éternelle, qui saisit aussi son objet dans un instant indivisible, se pense elle-même durant toute l'éternité. »

Ainsi, admettre les Idées dans la pensée divine, ce serait introduire dans la raison intuitive ou νόησις la raison discursive ou διάνοια ; et en y introduisant la pluralité et le mouvement, c'est le mal qu'on y introduirait. Tout autre objet que l'intelligence même participerait nécessairement des régions inférieures de la contingence et de la possibilité, et l'intelligence ne pourrait l'atteindre qu'en descendant de la hauteur de son activité pure pour

1. Τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος. *De An.*, III, v.
2. *Mét.*, XII, 255, l. 10, 11, 12, 13. Cf. Ravaisson, *ibid.*, I, 584.
3. *Mét.*, XII, 255, l. 13.

recevoir dans son sein le mal et l'imperfection. Non; mieux vaut ne point voir ce qu'on verrait « au préjudice de sa dignité et de sa perfection [1] »; mieux vaut ne pas connaître le monde, si le monde est au-dessous de Dieu.

Que deviennent donc les Idées de Platon? Déchues pour ainsi dire de leur dignité, elles tombent des sphères de la pensée intuitive dans celle de la pensée discursive, et par conséquent de l'entendement humain. Il n'y a pas d'Idées dans l'essence de Dieu, parce que la pluralité des Idées détruirait l'individualité absolue de l'acte pur; il n'y a pas d'Idées dans l'intelligence de Dieu, parce que la multiplicité des objets, même idéale, serait incompatible avec la perfection indivisible de la Pensée. Mais il y a des idées dans l'entendement humain, parce que l'entendement, pure puissance, ne devenant jamais entièrement actuel sous l'action de la raison divine, se multiplie, se divise, se fractionne en une pluralité de notions; et ces notions sont ses idées. Les idées ne sont réelles que dans l'entendement humain ou dans les objets extérieurs, qui sont des puissances incomplètement actualisées et par là même multiples [2]. Mais les idées ne forment point un monde intelligible qu'envelopperait à jamais dans sa contemplation l'Intelligence divine, que porterait éternellement dans son sein la perfection essentielle de Dieu. Si l'on veut absolument qu'il y ait des idées, il faut dire alors qu'il n'y en a qu'une seule, dans laquelle s'identifient l'Intelligible et l'Intelligence.

— Sans doute, aurait pu répondre Platon, il n'y a véritablement qu'une Idée, et la dialectique tout entière n'a pour but que de ramener toutes les choses et toutes les Idées à l'unité divine. Mais cette unité, étant celle de l'Universel, n'est point exclusive de la pluralité, qu'elle renferme éminemment dans une sorte de puissance

1. *Mét.*, ib. — Ravaisson, 585.
2. *De An.*, III, IV, V, VI.

active, supérieure tout à la fois à la puissance passive de la matière et à l'incomplète activité des êtres multiples. S'il est impossible de comprendre comment Dieu peut connaître ce qui est au-dessous de lui[1], il est encore plus difficile de comprendre comment une chose pourrait être ou réelle ou possible, lui fût-elle infiniment inférieure, sans lui devoir et sa réalité et sa possibilité même. Après tout, quelque méprisable que le monde paraisse, surtout au point de vue restreint de l'expérience, il n'en est pas moins un *bien communicable et communiqué*; si donc Dieu ne l'a pas porté d'abord dans son essence et dans sa pensée avant de le produire, il existe un bien qui ne repose pas dans son sein et que ne contemple pas son intelligence, un bien qui s'est produit en dehors de lui, dont il serait plutôt le témoin que la cause, et dont il n'est pas même le témoin, puisqu'il ne le connaît pas. Non, il n'y aurait point de monde sensible s'il n'y avait pas de monde intelligible, de bien engendré sans un bien générateur dont les Idées sont les puissances éternellement fécondes. Il est des choses, dites-vous, qu'il vaut mieux ne pas voir que de les voir. Non, il vaut mieux voir l'imperfection et la pauvreté, pour lui accorder un regard d'amour, l'attirer à soi, l'absorber dans son sein et la remplir de sa richesse.

Aristote refuse obstinément d'attribuer à Dieu cette compréhension et cette fécondité de l'Universel, où tout est en germe parce que tout y est déjà développé, en germe pour autrui, développé pour soi, virtuel dans les effets et actuel dans la cause, multiple dans ses puissances et simple dans sa réalité. Aristote regarde toute multiplicité de ce genre comme incompatible avec l'individualité véritable; il recule devant cette apparente contradiction, qui trouble l'entendement, mais que, selon le *Parménide*, la raison réclame : — le Bien un et mul-

1. Voy. t. I et la *Conclusion critique*.

tiple, un en lui-même et multiple par les biens qu'il peut communiquer à autrui. Platon, au contraire, averti par les excès de Parménide, avait compris la nécessité de concilier dans un principe suprême l'universalité, qui rend possible le monde, et l'individualité, qui fait de Dieu un être réel. C'est dans l'Idée, forme commune de l'essence, de l'intelligence et de la puissance, qu'il avait cru trouver la solution du problème; mais sa doctrine était encore vague, et aucun de ses disciples, pas même Aristote, ne la comprit entièrement. Rejetant la considération de l'Universel, qui lui semblait aboutir nécessairement à l'Unité de Parménide, Aristote se renferme dans la considération de l'Individuel. C'était là un point de vue aussi exclusif que celui de Parménide, et, par un étrange phénomène, Aristote, parti du pôle opposé à celui du philosophe éléate, finit par s'absorber comme lui dans une unité dont aucune pluralité ne peut sortir; seulement, à l'unité de l'être universel il substitue l'unité de l'être absolument et exclusivement individuel.

Aristote n'a point voulu suivre Platon jusqu'au bout dans sa marche dialectique. Au-dessus de l'âme, il a vu l'intelligence; mais, au-dessus de l'intelligence, il a cru que rien ne pouvait exister, et il a établi une identité absolue entre l'intelligence et le bien. L'intelligence, sous la forme d'une conscience éternelle, lui paraissant avec raison le degré suprême de l'individualité, il s'est arrêté là sans éprouver le besoin d'un principe supérieur; et le bien universel, source intarissable de l'être, de la pensée et de la vie, supérieur lui-même à l'essence, à l'intelligence et à l'âme, lui a semblé une abstraction incompréhensible.

Pour Platon l'objet de l'intelligence, le bien, est au-dessus de l'intelligence même parce qu'il la rend possible et en renferme la raison. Sans doute le bien et l'intelligence ne sont qu'un seul et même être; mais dans l'unité de cet être il y a cependant une sorte de procession idéale,

et comme une antériorité métaphysique de l'intelligible sur l'éternelle intelligence. Avant toute chose est le Bien, enveloppant dans sa perfection l'essence qui devient vérité au contact de l'intelligence, et l'intelligence qui devient pensée au contact de la vérité. Platon a conçu ce terme suprême comme étant l'universalité absolue, parce qu'il renferme toutes choses, même les opposées, dans l'unité de sa perfection; en même temps, par la conscience qu'il a de lui-même, Dieu est l'individualité absolue; enfin, par sa puissance communicable et expansive, il fait participer toutes choses à son double caractère d'individualité et d'universalité, car il met en chaque chose une âme et soumet tout à la loi commune de l'Idée.

Pour Aristote, il y a contradiction entre l'universel et le réel, parce qu'Aristote confond l'universel avec le général. Le Bien-un de Platon ne lui apparaît que comme un genre qui réunit en lui toutes choses par des analogies extérieures, non par un lien intime et réel. Voyant que, dans le monde sensible, l'universalité incomplète des genres est en opposition avec l'individualité également incomplète des êtres, il ne se demande pas si l'opposition n'expire point au sommet de la dialectique. L'universel demeure exclu pour lui de la catégorie de l'essence et confiné dans celle de la relation; car l'universalité n'est à ses yeux qu'une analogie extérieure, tandis qu'elle est pour Platon un principe réel, intérieur et substantiel. Dieu n'est donc plus le Bien-un, où coïncident les opposés, en particulier l'universalité et l'individualité, et qui, par cela même, peut se communiquer toujours sans s'appauvrir jamais; il est l'intelligence à jamais retirée et absorbée dans la conscience d'elle-même. Ce n'est pas la pensée d'un être, mais la pensée d'une pensée. Un tel principe, n'ayant que l'individualité sans avoir l'universalité, sera aussi infécond que le Dieu de Parménide, qui avait l'universalité sans avoir l'individualité.

La pensée exprimée par Platon dans le livre VI de la

République n'est donc comprise qu'à moitié par Aristote; celui-ci n'a pas vu, au delà de l'intelligence, celui que Platon appelait le père de l'intelligence : il s'est reposé dans la contemplation du fils, parce que là seulement il trouvait la lumière et la clarté. Le premier Principe de Platon était obscur et incompréhensible de sa nature; Aristote recula devant lui, confondant avec les ténèbres de la matière et du non-être la clarté trop éblouissante, la clarté obscure de l'Être parfait.

En résumé, la suppression des Idées était la conséquence logique de la théodicée d'Aristote. L'être universel étant relégué parmi les abstractions, Dieu n'était plus un être compréhensif de toutes les déterminations possibles, mais un être sans autre détermination que la pensée de lui-même. Dieu, au lieu d'embrasser éminemment toutes choses, ne renfermait plus qu'une seule chose, la pensée; et, dans cette simplicité absolument indivisible, la pluralité idéale, les *Idées*, ne pouvaient trouver aucune place.

En même temps que les Idées et l'universalité, tout moyen terme entre Dieu et le monde va être supprimé par Aristote dans la substance et dans la pensée divines.

CHAPITRE VII

RAPPORTS DE DIEU AU MONDE

I. *Rapport de la pensée divine avec l'ordre du monde.* Comment Dieu est Providence sans le savoir. Optimisme d'Aristote. La Nature substituée au Démiurge de Platon. — II. *Rapport de la pensée divine avec l'existence du monde.* Comment Aristote réfute le dualisme. A-t-il conçu le rapport de la puissance à l'acte de manière à maintenir tout à la fois l'unité du premier principe et la diversité des existences? Comparaison de l'*Idée* et de l'*acte*. Conséquences de la suppression des Idées. Impossibilité de rattacher la puissance à l'acte, et d'attribuer à Dieu la puissance active.

I. Quel est le rapport de la pensée divine, d'abord avec l'ordre du monde, puis avec la substance même du monde?

On peut dire que le Dieu d'Aristote est une providence, avec cette restriction capitale qu'il est providence sans le savoir. Quoique Dieu ignore l'univers, il n'en est pas moins le principe de tout ordre et de tout bien; car le monde le connaît et subit son contact bienfaisant : le monde tressaille éternellement à la présence de l'objet aimé[1]. Dieu, quoique distinct du monde et par sa pensée, qui n'a d'autre objet qu'elle-même, et par son essence, qui est identique à sa pensée, n'est cependant pas séparé

1. *Mét.*, XII, 248. *Eth. Eud.*, VII, IX.

du monde comme un lointain objet de désir. Sans en être touché il le touche et, éveillant le désir de la Nature, il en développe toutes les puissances, il produit en elle l'ordre et la beauté. « Du sein de l'indétermination et du possible, la Nature s'élève par degrés vers la fin qui l'attire, et à mesure qu'elle en approche, à mesure domine en elle l'être sur le non-être, l'acte sur la puissance, le bien sur le mal. Le côté négatif de la double série des contraires descend de plus en plus dans l'ombre; l'autre brille de plus en plus de la lumière divine de l'être et du bien absolu [1]. »

Le progrès est la loi universelle. D'où vient donc le mal? De la puissance, qui, enveloppant les contraires, enveloppe par là même l'imperfection. Le mal ne se manifeste que dans le développement de l'opposition qui fait le fond de la matière; c'est la privation du bien, et par suite « le bien même en puissance [2] ». A l'imitation de Platon, Aristote considère le mal comme un terme relatif qui ne subsiste pas par lui-même. Le mal n'est pas un être, « il n'a pas d'existence indépendamment des choses: il est de sa nature inférieur à la puissance même. Il n'y a donc dans les principes, dans les êtres éternels, ni mal, ni faute, ni destruction, car la destruction compte elle-même au nombre des maux [3]. » Le mal est, comme l'infini, ce qui n'est pas encore, mais peut venir à l'être : c'est l'imperfection, le défaut, l'impuissance qui résulte de la puissance même, et dont celle-ci aspire à se dégager [4]. L'opposition du bien et du mal, et en général l'opposition des contraires, ne dépasse donc point le monde de la contingence et du changement. Le bien absolu, l'acte pur, n'a pas de contraire; car la matière n'est pas le contraire du bien, la puissance n'est pas le contraire de l'acte : elle

1. Ravaisson, *ibid.*, t. I, p. 591.
2. *Mét.*, XIV, 302. Τὸ κακὸν ἔσται αὐτὸ τὸ δυνάμει ἀγαθόν.
3. *Mét.*, IX, 189.
4. Ravaisson, *ibid.*, 592.

n'est que la coexistence virtuelle des opposés. « Ce qui est *premier* n'a pas de contraire [1]. »

Le mal n'est pas par lui-même, et il n'est pas non plus par Dieu. Dieu est la raison unique de tout ce qu'il y a de bien en tout être, car le bien d'une chose est sa fin, et il n'y a de bien que dans la fin. Chaque être reçoit de Dieu selon son pouvoir *l'être avec la vie* [2], et par conséquent le bien. Mais cette participation au bien est inégale, *plus faible chez les uns, plus complète chez les autres* [3]; et la raison en est dans la nécessité invincible et la fatalité de la matière, c'est-à-dire de la puissance qui enveloppe l'impuissance et l'imperfection. *Pouvoir*, c'est aussi *ne pouvoir pas*; nous ne dirons pas de Dieu qu'il *peut* le bien, mais qu'il est le bien même. Le possible est en dehors de lui et, en enveloppant le bien, manifeste aussi le mal.

Malgré cette nécessité de la matière, le monde, tel qu'il est, est le meilleur des mondes possibles [4]; non qu'il soit actuellement parfait, mais parce que tout aspire à la perfection et y marche sans cesse, et que sans cesse le mal est vaincu par le bien. Cependant, ce n'est pas Dieu qui ordonne toutes choses en vue de lui-même. Dieu ne descend point à gouverner les choses : c'est à la Nature qu'appartient l'architectonique du monde; c'est en elle que réside la pensée artiste, la raison pratique, tandis que la Pensée pure se repose dans son immobilité. « Dieu n'est pas celui qui commande et dispose, mais il est ce en vue de quoi la raison pratique ordonne tout [5]. » L'action providentielle appartient donc à la Nature : « c'est elle qui, en toutes choses, aspire au mieux [6] ».

1. *Mét.*, IX, 255.
2. *De Cœl.*, I, IX. — Τὸ εἶναί τε καὶ ζῆν.
3. *Phys.*, VIII, VII. *De Gen. et Corr.*, II, X.
4. *Phys.*, VIII, VII.
5. *Eth. Eud.*, VII, XV.
6. *De Gen. et Corr.*, II, X.

« En toutes choses nous la voyons faire ce qui est le meilleur parmi les possibles [1]. » Ce qu'elle perd d'un côté, elle le reprend d'un autre ; ce qu'elle enlève ici, elle l'ajoute là [2]. Ce qui surabonde, elle l'emploie à suppléer ce qui manque. Elle rétablit l'équilibre, répare le désordre, guérit la maladie. Toujours elle travaille la masse inerte du corps, la façonne et la transforme. « Enfin *elle ne fait rien en vain* [3], *elle est la cause de tout ordre*, partout elle met et conserve la proportion et la beauté [4]. »

Ainsi se retrouve dans Aristote l'optimisme de Socrate et de Platon. Mais le rôle attribué à la pensée divine dans le *Timée* n'est plus attribué par Aristote qu'à la Nature, principe inférieur, qui est divin, mais qui n'est pas Dieu. Le démiurge éternel, l'artiste toujours en travail, c'est la vie universelle, l'âme universelle, c'est la Nature. Mais la Nature ne se règle pas sur les Idées, comme le démiurge de Platon. Les Idées ne sont conçues que par la raison réfléchie de l'homme, et non par la raison spontanée de la Nature. La Nature tend de toutes parts au bien sans le voir au-dessus d'elle « comme un lointain idéal [5] », mais sous l'immédiate influence du désir. Son élan vers le bien est spontané, inconscient et par conséquent aveugle ; et cependant il produit et ordonne toutes choses comme le ferait le calcul abstrait d'une réflexion prévoyante [6]. C'est que la raison, pour être spontanée, n'en est pas moins la raison : ce qui fait la vie de la Nature, c'est la pensée ; la Nature ne peut rien produire qui ne porte la marque de la pensée, qui ne soit intelligible, rationnel, beau et bon.

II. L'ordre du monde a sa cause dans l'attraction exercée par l'acte divin sur la puissance matérielle. Mais

1. *De Vitâ et Morte*, IV.
2. *De Gen. an.*, III, I.
3. *De An. inc.*, II.
4. *Phys.*, VIII, I.
5. Voy. Ravaisson, p. 394.
6. *Phys.*, II, VIII.

où est la cause de l'existence même du monde? Quel est le caractère définitif de la métaphysique péripatéticienne? est-ce le dualisme, est-ce l'unité? et, si c'est l'unité, Aristote est-il parvenu à expliquer l'origine du multiple?

Ce qui frappe au premier abord dans Aristote, c'est un sentiment profond de l'individualité, par conséquent de la différence et de la distinction dans les êtres. Sa tendance est moins de généraliser que de spécifier et de définir. L'essence, la substance de chaque être, c'est un acte spécial, caractéristique de sa nature, forme propre à sa matière, fin déterminée à laquelle tendent ses puissances. Si Aristote a vu partout des individus, faut-il donc dire que le monde soit pour lui une série d'êtres particuliers, reliés l'un à l'autre par de simples analogies, et à l'individualité suprême de l'acte pur par un rapport extérieur? S'il en était ainsi, l'être serait pour ainsi dire dispersé et éparpillé, dans la philosophie d'Aristote, et ce système d'individus indépendants formerait un véritable atomisme spirituel.

C'est là, en effet, le premier aspect sous lequel se montre la doctrine d'Aristote; et plusieurs historiens de la philosophie se sont arrêtés à ce point de vue exotérique et superficiel. Aristote motive lui-même jusqu'à un certain point cette interprétation, en répétant sans cesse que l'universel est une simple analogie entre les êtres, et par conséquent un rapport extérieur. S'il demeurait fidèle à ce principe, il aboutirait logiquement à une multiplicité indéfinie d'individus sans lien substantiel, et le monde serait une anarchie dans ses substances, sinon dans ses harmonies et dans son ordre.

Mais, nous en avons déjà eu plusieurs preuves, l'adversaire de Platon, en creusant de plus en plus cette notion d'individualité à laquelle il s'attache si fortement, devait rencontrer à son tour la notion de l'universel.

Tout en combattant Platon, Aristote aspire à l'unité autant que lui; un esprit aussi profond n'aurait pu se

contenter de l'atomisme spirituel, lui qui repousse avec tant d'énergie l'atomisme matériel de Démocrite et le prétendu atomisme mathématique de Platon. On sait avec quelle grave éloquence il réfute le système de Speusippe, qui lui semblait aboutir à une multiplicité infinie : « Ceux qui prennent pour principe le nombre mathématique, et qui admettent ainsi une suite infinie d'essences et des principes différents pour les différentes essences, ceux-là font de l'essence de l'univers une collection d'épisodes; car qu'importe alors à une essence qu'une autre essence existe ou n'existe pas? De plus, ils ont une multitude de principes; mais les êtres ne veulent pas être mal gouvernés : *Il n'est pas bon qu'il y ait plusieurs chefs, un seul suffit* [1]. »

« Ceux qui reconnaissent deux principes, dit-il encore, doivent admettre un autre principe supérieur. » Il en est ainsi de tous ceux qui posent pour principes des contraires, comme l'Amitié et la Discorde, l'Intelligence et le Chaos, le Jour et la Nuit. Aristote reproche à Platon lui-même d'avoir pris des contraires pour principes, l'unité et la pluralité, et d'avoir ainsi conservé une sorte de dualisme dans la philosophie. « Les partisans des Idées doivent admettre un principe supérieur aux Idées; car, en vertu de quoi y a-t-il eu et y a-t-il encore participation des choses aux Idées? » Les choses et les Idées sont deux termes différents, qui impliquent un terme plus élevé, capable de les mettre en rapport. A en croire Aristote, Platon a eu le tort de poser la Matière et l'Unité comme deux contraires, sans s'apercevoir que deux principes coéternels, par cela même qu'ils sont deux, ne peuvent être des principes. La vérité, selon lui, c'est que le principe premier *n'a pas de contraire*. La matière, en effet, n'est pas le contraire de la forme, puisqu'elle la contient en puissance ; de même elle n'est pas le contraire de la pri-

1. *Mét.*, XII, *loc. cit.*

vation : « elle n'est le contraire de rien [1] », parce qu'elle est tout en puissance, et, au lieu de l'appeler un contraire, il faut plutôt l'appeler l'ensemble de tous les contraires. Aussi tout acte qui n'est pas entièrement exempt de matière a son opposé ; et réciproquement tout ce qui a un opposé est par là même matériel à quelque degré. Du haut de cette théorie, Aristote regarde avec dédain tous les systèmes qui roulent sur l'opposition, et prennent par conséquent pour principe la matière. Il met le Platonisme au nombre de ces systèmes : « Nos devanciers, dit-il, sont forcés de donner un contraire à l'Intelligence et à la Science par excellence, tandis que nous, nous ne le sommes pas : il n'y a point de contraire à ce qui est premier, car les contraires ont une matière dans la puissance de laquelle ils sont identiques. L'ignorance, pour être le contraire de la science, impliquerait un objet contraire à celui de la science. Ce qui est premier n'a pas de contraire [2]. »

On ne saurait trop remarquer l'insistance d'Aristote à placer le premier principe au-dessus de toute opposition, dans l'Unité absolue. « Comment les choses où se trouvent les opposés pourraient-elles provenir de leurs opposés? Les contraires n'ont pas d'action les uns sur les autres. Pour nous, nous levons rationnellement la difficulté, en établissant l'existence d'un troisième terme [3]. » Ce troisième terme est le sujet des contraires, la matière où ils existent en puissance. Mais la matière à son tour, n'étant qu'une pure puissance, implique un terme nouveau, l'acte pur. Le système d'Aristote se résume donc, en définitive, dans les termes suivants :

1° Terme inférieur : la *matière*, sujet des contraires en puissance ;

1. « Il en est qui font de la matière même un des deux contraires : ainsi ceux qui opposent l'inégal à l'égal, la pluralité à l'unité... » *Ib.*

2. *Ibid.*, XII, 257.

3. *Ibid.*, sqq.

2° Terme mixte : les *formes positives* et *privatives*, où se manifeste l'opposition des contraires par le passage de la puissance à l'acte ;

3° Terme supérieur : l'*acte* pur, qui domine toute opposition.

La dualité des contraires n'est ainsi, pour Aristote, qu'un point de vue relatif qui suppose, au-dessous des contraires, l'unité de la puissance, et, au-dessus, l'unité de l'acte. *Puissance* et *acte*, — tels sont les deux termes qui demeurent en présence et dans lesquels se résolvent nécessairement tous les autres.

En admettant ces deux termes, Aristote ne croit nullement conserver le dualisme dans sa philosophie, et nous avons vu pourquoi : la puissance n'étant point le contraire de l'acte, mais un simple corrélatif, on ne peut reconnaître dans ces deux choses une dualité de principes véritable. Au fond, il n'y a qu'un seul principe réel : l'unité actuelle de la Pensée.

Aristote a-t-il cependant conçu le rapport de la puissance à l'acte de manière à sauver tout à la fois l'unité du premier principe et la diversité des existences ? Son point de départ était la multiplicité des actes individuels, son point d'arrivée est l'unité de l'individualité absolue. Examinons de nouveau comment il parvient à ce terme.

L'*acte*, au premier abord, divise et distingue les êtres ; il les oppose les uns aux autres et accuse les individualités. Néanmoins, pour une réflexion plus attentive, l'acte réunit et rapproche les êtres encore plus qu'il ne les sépare. L'acte d'une chose, en effet, c'est la réalité complète de cette chose, son *achèvement* (τελειότης) ; c'est donc moins ce qu'elle *est* que ce qu'elle *doit être* et s'efforce d'être ; c'est la perfection de telle ou telle chose particulière. L'acte est une *fin* à laquelle tend l'être, et cette fin fait toute sa réalité ; car la réalité d'une chose est dans sa tendance au bien, et cette tendance, à son tour, n'est

réelle que par le bien qui la produit. Ainsi, dans la nature, la fin qui agit sur l'être et qui l'attire à elle fait tout son être, et ne se distingue pas du désir qu'elle excite. La réalité, l'actualité de la nature est dans son mouvement, la réalité du mouvement dans la tendance ou le désir, la réalité du désir dans la fin qui le détermine. Cette fin est le bien, ou la perfection. Elle est un aspect de cet Intelligible, dans lequel Platon concentrait la réalité absolue; et l'Idée rentre ainsi dans le système d'Aristote avec le principe de la forme et de l'acte.

Comme l'Idée, l'*acte* rapproche les êtres, dont il fait l'essence et la réalité par la détermination qu'il y introduit. Faites abstraction de la puissance ou de la matière, dans la doctrine d'Aristote, et vous verrez toutes choses se réduire à l'acte pur. L'âme humaine ne fait qu'un, dans son intelligence pure, avec l'intelligence divine; car la raison en acte est complètement *immatérielle* et, où il n'y a point de matière, il n'y a point de pluralité. La raison pure est donc tout à la fois personnelle et impersonnelle, personnelle par la matière où elle se manifeste, impersonnelle dans son essence. Par la raison l'âme s'unit à la pensée divine; elle vit avec elle, en elle, au-dessus de la nature; elle y vit immobile, impassible, immortelle [1]. Maintenant, le principe sensitif, dans l'homme, n'est-il pas au fond le même être que le principe intelligent et raisonnable? — « L'intelligence juge le sens, en le comparant à elle-même, et par conséquent elle le contient dans une même conscience. Elle n'en diffère donc point, si ce n'est par la manière d'être, comme une courbe diffère d'elle-même après avoir été rectifiée, comme dans une même courbe diffèrent le convexe et le concave [2]. C'est une même chose dans deux différentes conditions

1. Voy. Ravaisson, II, 19.

2. *De An.*, III, 2. *Eth. Nic.*, I, 13. Averroës, *In libros de An.*, opp. VI, f° 167, b. Cesalpini, *Quæst. perip.*, f° 44 (Venet., 1593, in-4).

d'existence. Enfin, la végétation n'implique-t-elle pas une tendance perpétuelle à un but, une sorte d'appétit? et l'appétit n'est-il pas inséparable de quelque sens du bien et du mal [1], si obscur et si faible qu'il puisse être? Bien plus, l'appétit et le sens ne sont qu'un même principe, considéré dans deux conditions différentes, comme l'entendement et la volonté [2]. Intelligence, sensibilité, vie végétative, puissances de divers ordres d'une seule et même âme, ce n'est donc qu'un même principe, le principe immortel, immatériel et divin de la pensée, plus ou moins différent et distingué de lui-même, selon le degré auquel est parvenue la réceptivité de l'organisme [3]. » — On peut donc dire que l'essence de la matière seconde est le mouvement; l'essence du mouvement, la tendance, la force, le désir; l'essence du désir, l'âme; l'essence de l'âme, la pensée; l'essence de la pensée, la pensée en soi, l'acte pur de la pensée. N'est-ce pas là une véritable dialectique, qui s'élève, elle aussi, de forme en forme, de perfection en perfection, et par conséquent d'Idée en Idée? Sans doute les degrés de cette dialectique ne sont plus des universaux, et le but semble moins être l'universel que l'individualité absolue. Mais cette individualité, remarquons-le bien, fait l'essence de toutes choses; n'est-elle pas par là un véritable principe universel? — « Essence de toutes les intelligences, dans lesquelles elle se multiplie sans rien perdre de son unité, l'intelligence suprême est par cela même l'essence, la forme supérieure, l'être absolu des âmes humaines tout entières, dans toutes les puissances différentes qu'elles contiennent. Or, ce qu'elle est à la nature humaine, comment ne le serait-elle pas à toute la nature, dont l'humanité est à la fois le résumé et le but? Et qu'est-ce alors que le monde,

1. *De An.*, III, 4, 7, 10.
2. *Ib.*, III, 7.
3. Ravaisson, II, 19.

selon la *Métaphysique* d'Aristote, si ce n'est la *manifestation* de la pensée divine, particularisée, multipliée, diversifiée dans les puissances de la matière, plus ou moins transformée en son action; en acte dans soi seule, et dans les pures intelligences où elle *se réfléchit*, en puissance plus ou moins proche de l'acte dans tout le reste; réunissant enfin, avec la *multiplicité indivisible* dans l'acte, la *multiplicité indéfinie* dans les puissances qui tendent de toutes parts à arriver en elle à l'acte et à la réalité? Ainsi naît la variété infinie des couleurs de l'alliance de la lumière, simple et une, avec tous les degrés de l'obscurité [1]. » — Platon n'eût-il pas reconnu sa propre doctrine dans cette *manifestation*, dans cette *réflexion* de l'Intelligence au sein de la matière, dans cette *pensée* une en elle-même, mais qui se *particularise*, se *multiplie*, se *diversifie* par son rapport aux choses sensibles? « L'Idée, une en soi, paraît multiple à cause de son rapport avec les choses [2]. » Cependant, s'il faut en croire l'historien dont nous venons de citer les pages éloquentes, le principe d'Aristote diffère essentiellement du principe de Platon : « Ce n'est plus, comme dans la dialectique platonicienne, une idée *générale*, commune à tous les êtres, mais qui *n'a de réalité qu'en eux* [3]. » — Nous savons, et M. Ravaisson l'avoue ailleurs [4],

1. Ravaisson, *ibid.*, 20. Sur la lumière et les couleurs, voy. *De An.*, II, VII; *De Sensu*, 3. Cette théorie a été remise en honneur dans ce siècle par Gœthe.

2. *De Rep.*, VI.

3. Ravaisson, *ib.*, p. 21.

4. « L'Idée n'est pas seulement ce qui se trouve de commun dans une pluralité d'existences individuelles, mais le principe auquel elles participent toutes ensemble, d'où elles tiennent leur ressemblance les unes avec les autres, et dont elles reçoivent le nom. Elle n'est donc pas dispersée dans les individus; elle n'est pas le simple attribut qui est tout entier dans les sujets particuliers : elle subsiste par elle-même et en elle-même, d'une manière indépendante et absolue. » Ravaisson, t. I, p. 291.

que l'Idée n'est point une notion *générale*; s'il est une chose certaine, c'est que l'Idée platonicienne est *réelle en soi*; et les autres choses ne sont réelles que *dans l'Idée* ou par l'Idée. C'est Aristote qui considère l'universel comme n'existant que dans le particulier; mais Platon répète sans cesse le contraire. — Le premier Principe d'Aristote, continue son savant interprète, « c'est la pensée substantielle, dans toute la réalité de l'action la plus parfaite, indépendante de tout et se suffisant à elle-même » (ce sont là aussi les caractères de l'Idée), « mais de laquelle tout dépend, à laquelle tout se rapporte, présente à tout comme chaque âme l'est à tout son corps, inégalement, diversement, et selon que chaque chose la peut porter: pour mieux dire encore, la pensée absolument active et pensante en elle-même, diversement et inégalement dans les choses, selon toutes les différences du possible [1]. » — On en peut dire autant de l'*Idée*; seulement le principe d'Aristote est en quelque sorte un Individu-universel, tandis que le principe de Platon est plutôt un Universel-individuel et personnel. Les deux dialectiques, platonicienne et aristotélique, n'en arrivent pas moins également à poser l'un en face de l'autre deux termes dont il s'agissait de déterminer exactement le rapport : la matière et l'*Idée*, ou la matière et la *Pensée*. Remarquons premièrement que ces deux termes sont les mêmes dans Platon et dans Aristote. L'Idée, avons-nous dit, est l'Universel-individuel, la Pensée est l'Individu-universel; mais Platon et Aristote admettent également la *réalité* absolue de ce principe; tous deux même le regardent comme la seule réalité véritable. Quant à la matière, elle est la même dans Platon et dans Aristote, quoi qu'en dise ce dernier; car Platon regarde la matière comme un être et un non-être relatif, qui n'est rien et peut tout devenir. Ainsi, par la *dualité* de la matière et de Dieu, Platon

1. Ravaisson, *ib.*

et Aristote entendent également deux termes dont l'un n'existe que par rapport à l'autre; conséquemment, la matière et Dieu ne sont pas des principes contraires de même valeur et comme parallèles. De plus, la matière est relative, Dieu est absolu; la matière, par elle-même, n'est pas; Dieu, par lui-même, est. La matière, qui n'est pas, peut *devenir* et participer à l'être : elle *s'idéalise* suivant Platon, elle se *réalise* suivant Aristote; mais le résultat est le même. La réalisation ou idéalisation de la matière est une manifestation de l'Unité divine dans les choses, diversement et inégalement, selon les différences du possible. C'est encore là un principe commun aux deux philosophes. La comparaison même de Dieu avec la lumière productrice des couleurs rappelle une comparaison analogue du *Parménide* et de la *République*. L'Idée, comme la lumière, est présente à toutes choses, et révèle toutes les formes, quoique simple dans son essence.

Mais la pensée de Platon et celle d'Aristote se troublent et s'obscurcissent également quand il s'agit de déterminer avec précision la nature de cette *matière*, qui n'est rien et devient tout. C'est ici que le maître et le disciple se séparent. Platon admet *les Idées*; Aristote, *l'Idée*, l'Intelligible. Tout est là. En effet, les Idées résultent de la dyade ou *matière* et de l'*unité*; or, les Idées sont en Dieu; il faut donc en conclure que la matière est d'une certaine façon en Dieu, et que le second terme du problème métaphysique exprime, comme le premier, une perfection de l'essence et de la pensée divines. Platon n'a pas conçu ce rapport avec assez de netteté, mais il l'a conçu. Ne représente-t-il pas la matière comme identique à l'Idée du *non-être* ou de l'*autre*, ou à la *Dyade idéale*? N'y a-t-il pas dans les dialogues les plus métaphysiques de Platon une tendance à réduire l'élément matériel à un élément intelligible, subsistant dans l'essence, dans la pensée dans l'activité de Dieu? Encore

une fois, on ne peut admettre *les Idées* sans admettre une pluralité éminente dans l'unité du Bien. Le Dieu de Platon est donc un être parfait, enveloppant dans son unité l'*infinité* des déterminations ou perfections participables, et en ayant la conscience éternelle. La conséquence de cette doctrine, c'est que le monde a en Dieu la raison non seulement de son existence, mais même de sa possibilité, de sa *puissance*, de sa *matière*; que l'unité du Bien, supérieure à l'essence et à l'intelligence, est tellement *une* sous tous les rapports, par son individualité et son universalité, qu'elle enveloppe le principe de la pluralité même dans son sein fécond. Cependant, quoique cette pensée fasse le fond du Platonisme, elle y est encore obscure et confuse; souvent même elle se voile sous un dualisme plus ou moins symbolique. Les philosophes de l'Académie ne surent tirer de cette conception qu'un panthéisme pythagoricien et, par une réaction inévitable, Aristote, se plaçant tout d'abord au pôle opposé à celui de Platon, dans la notion de l'individualité, proscrivit entièrement, sinon l'Idée, du moins la pluralité des Idées. Dans l'essence parfaitement simple de Dieu, aucun principe de multiplicité, aucune distinction possible de perfections ou formes diverses; c'est une essence sans Idées. Dans la conscience que cette essence a d'elle-même la simplicité n'est pas moins absolue : c'est une pensée sans formes, sans Idées. Enfin, dans l'action de cette essence, aucune pluralité de puissances qui réponde à la pluralité des choses et la produise; ce n'est pas une cause proprement efficiente, qui contienne en elle éminemment ses effets avant de les en faire sortir : c'est une cause finale qui demeure en dehors de ce qu'elle attire sans le savoir; c'est un acte retiré en lui-même, intransitif, et sans Idées. Telle est la doctrine aristotélique, qui devait entraîner les conséquences les plus importantes dans la question des rapports de Dieu au monde. Aristote avait voulu échapper tout à la fois au dualisme des systèmes

qui reposent sur les contraires et à l'unité absolue de Parménide; mais, en supprimant les Idées, il s'enferme nécessairement dans ce cercle d'où il voulait sortir.

En effet, voici deux termes en présence : la puissance pure et l'acte pur, la matière et la pensée. La matière est-elle quelque chose d'absolument indéterminé, qui n'ait absolument aucune qualité réelle et actuelle? c'est alors une possibilité purement *logique*, une abstraction. Comment une abstraction peut-elle se mouvoir, se *former*, s'organiser? Dieu, dites-vous, attire à lui et met en mouvement la matière. Encore faut-il pour cela que la matière existe; et comme Dieu est une simple cause finale, il faut attribuer à la matière toute l'énergie motrice. Mais la matière, ainsi constituée, ayant par elle-même l'être et la force motrice, n'est plus cette matière nue et passive, cette puissance exempte de tout acte dont parle la *Métaphysique*. L'acte n'appartient plus exclusivement à la pensée; en dehors d'elle, en face d'elle, subsiste éternellement une matière déjà douée de qualités propres et d'un certain degré de réalité et d'existence. Nous retombons dans un dualisme incompréhensible, qui place en opposition l'un avec l'autre un Dieu jouissant de la plénitude de l'être, et un je ne sais quoi arbitrairement doué d'une certaine quantité d'être, sans qu'on puisse savoir pourquoi on a choisi telle quantité plutôt que telle autre.

Nous savons que ce dualisme ne peut être la vraie pensée d'Aristote. Ce dernier ne déclare-t-il pas avec la plus grande netteté que la matière n'est réelle sous aucun rapport? S'il en est ainsi, il ne reste plus qu'un seul principe réel, qu'un seul être : la Pensée divine. Nous savons que cet être est un, simple, indivisible. Tout s'absorbe donc dans l'unité *intensive* de l'acte pur, de même que tout s'absorbait, chez les Éléates, dans l'unité *extensive* de l'être universel. « Un seul et même être qui n'est autre que la Pensée ou l'intuition de lui-même, apparaissant dans les puissances différentes de la matière, sous

mille formes et en mille opérations différentes, s'y retrouvant à peine aux différents degrés de la sensation et de l'intelligence, mais en possession éternelle de soi dans l'acte simple de la contemplation; une seule et même lumière réfractée en mille figures et mille couleurs diverses parmi les milieux différents qui la reçoivent, et qui n'en brille pas moins dans le divin éther d'un invariable éclat, mais une lumière intelligible et intellectuelle, transparente et visible à elle-même; telle est la conception générale dans laquelle se résume toute la *Métaphysique* [1]. » Mais comment expliquer cette diversité de manifestations et de degrés dans la lumière pure de la pensée, si la matière où elle se reflète n'est pas un milieu réel, si la puissance dans laquelle l'acte se multiplie est une pure abstraction? De plus, l'acte est l'individualité absolue, et l'essence, d'après la *Métaphysique*, est exclusivement propre à ce dont elle est l'essence; comment donc Dieu peut-il se communiquer substantiellement aux choses « sans les absorber en lui ou se perdre en elles »? S'il n'y a point d'universalité dans l'essence de Dieu, comment entendre de quelle manière « il serait en tout et tout serait en lui [2] »?

Le rapport de la puissance à l'acte demeure donc incompréhensible dans Aristote. — Puisque l'être est tout entier dans l'acte, disaient les Mégariques, il ne peut y avoir de puissance, et ce mot est une vaine abstraction. — Aristote place l'être tout entier dans l'acte, comme les Mégariques; mais il prétend conserver néanmoins ce que ceux-ci rejetaient, la puissance. Or, cela est inadmissible; car, de deux choses l'une : ou la puissance n'est absolument rien, ou, si elle est quelque chose, elle est de quelque manière dans l'Être, et alors l'Être n'est pas seulement de l'acte, il a aussi en lui une certaine puissance.

1. Ravaisson, *ibid.*, II, Conclusion.
2. *Ibid.*

D'après Aristote, on ne doit pas dire de Dieu qu'il *peut*, parce que « pouvoir c'est aussi ne pouvoir pas », et que la puissance suppose l'impuissance. Principe en apparence admirable, mais qui supprime la fécondité divine et ne fait point provenir le monde du sein de Dieu. Aristote avait dit lui-même que l'acte est la vraie raison de toutes choses, le principe unique et primitif; en tout, l'acte est antérieur à la puissance. Et voilà que, oubliant ce dogme fondamental, qu'il avait reçu de Platon, il pose en face de l'acte une puissance qui semble puissance par elle-même. Mais, si la matière était un pur néant, elle ne serait pas même puissance; et si elle n'est pas un néant, elle a un degré d'être inexplicable. La possibilité n'a pas en elle-même son fondement : elle repose sur quelque réalité. Où donc, encore une fois, est la raison de la possibilité éternelle du monde, sinon dans l'acte lui-même, dans l'essence absolue? Il ne faut pas dire que l'Acte ne peut rien, mais qu'il peut tout. Ou du moins, s'il ne peut rien pour lui-même, parce qu'il n'a besoin de rien, il peut tout pour autrui. C'était peut-être au fond la pensée d'Aristote. Mais, s'il en est ainsi, il faut bien dire que l'essence divine enveloppe dans son unité une multiplicité virtuelle, il faut bien faire rentrer dans l'individualité de Dieu le principe de l'universalité. Ce n'est pas tout : cette *puissance* du multiple, immanente à l'essence divine, doit se réfléchir dans la pensée divine; sinon, Dieu n'aurait pas conscience de tout ce que son unité renferme, il n'aurait pas la conscience pleine et entière de lui-même; son essence et sa pensée seraient deux choses différentes. Non, dira Platon, ce que Dieu est et ce qu'il fait, il sait qu'il l'est et qu'il le fait; s'il produit le monde, fût-ce simplement comme cause finale, il sait qu'il le produit, qu'il est cause finale, qu'il est le Bien pour autrui comme il est le Bien en soi. Il n'est rien et ne fait rien par accident, mais par essence, et son essence est la pensée; il fait donc tout par pensée, selon la pensée, et

il en a l'éternelle conscience. Ainsi reparaît, comme conclusion de la métaphysique d'Aristote, la nécessité de concevoir dans l'universalité de la pensée divine une pluralité de formes *réelles* en elles-mêmes, qui sont pour autrui des *puissances* participables, par conséquent un monde intelligible, un monde d'Idées.

CHAPITRE VIII

LA MORALE D'ARISTOTE ET SES RAPPORTS AVEC CELLE DE PLATON

I. L'activité, premier terme du problème moral. Notion aristotélique de la liberté. — II. La fin de l'activité, second terme du problème moral. Comment cette fin, d'après Aristote, est encore l'activité. L'acte et le bien, définissables suivant les genres. Le plaisir est un bien, le bonheur est le souverain bien. — III. Applications de la doctrine aristotélique. Théorie du juste milieu. Les vertus morales. Les vertus sociales. La vertu spéculative; la sagesse. Comparaison de la morale d'Aristote avec celle de Platon. — IV. Politique d'Aristote.

I. Aristote part de l'expérience et, saisissant dans la multiplicité des êtres réels leur caractère fondamental, il rencontre partout, principalement chez l'homme, l'activité. Le premier terme du problème moral se pose devant lui avec une clarté parfaite. La nature est active, et son mouvement spontané révèle la force interne qui l'agite; l'homme est actif, et ses résolutions libres marquent un plus haut degré de réalité et de vie.

Si Aristote devait avoir l'avantage sur Platon, c'est dans l'analyse de la plus active de nos facultés. Dans Platon, l'intelligence absorbait la volonté, comme l'objet même de l'intelligence, l'Idée, tendait à absorber tout le reste. S'il faut en croire Platon, l'idéal, une fois conçu par la raison,

se réalise de lui-même dans l'âme. Comment l'absolu, comment l'infini, aussitôt entrevu, ne serait-il pas poursuivi par l'amour? Il est tout, le reste n'est rien : comment ne lui suffirait-il pas de paraître pour vaincre? Si quelques hommes lui résistent, il faut, en les punissant, les plaindre et les éclairer : car ils ne savent point ce qu'ils font.

Aristote oppose à son maître une analyse profonde de nos déterminations réfléchies, προαιρέσεις, et les distingue nettement des jugements de la raison ou des désirs de la sensibilité. La raison, à elle seule, ne saurait mouvoir la volonté, et ses prescriptions abstraites n'ébranleraient jamais les puissances de l'âme : οὐδὲ τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς ἐστὶν ὁ κινῶν Ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ φεύγειν τι ἢ διώκειν, οὐ κινεῖται [1]. Quant au désir, il meut sans doute; mais il ne donne qu'une première impulsion, et la volonté demeure libre de continuer l'action ou de la suspendre. L'être privé de raison *désire*, l'homme seul *choisit*. Sans doute, la volonté ne peut s'empêcher de tendre au bien en général. De même que, pour passer de la puissance à l'acte, l'intelligence humaine a besoin de l'action supérieure d'une pensée constamment agissante qui lui fournisse la première lumière de la vérité; de même, pour se déterminer, la volonté humaine a besoin d'une détermination initiale, indéfectible, qui lui donne la première inclination au bien. Elle n'en demeure pas moins libre, selon Aristote, dans le choix des moyens. La nature, ou plutôt Dieu, commence l'acte; l'homme l'achève. L'homme est donc « le père de ses œuvres » ; il est, dans son indépendance, un individu, une personne véritable : il a son principe déterminant en lui, non hors de lui. S'il n'est pas toujours en son pouvoir de résister à l'influence des habitudes contractées, au moins pouvait-il ne pas les contracter. La pierre abandonnée dans l'espace tombe

1. *Eth. Nic.*, I, VII.

nécessairement; mais la main pouvait ne pas l'abandonner [1]. Le vice et la vertu sont volontaires.

Ainsi éclate et se précise, touchant le premier terme du problème moral, l'opposition générale de Platon et d'Aristote. L'un aime trop le bien pour ne pas croire à sa toute-puissance; l'autre a un sentiment trop profond de l'activité personnelle pour ne pas la déclarer elle-même toute-puissante.

L'action, spontanée ou libre, suppose le changement, le mouvement; or, tout changement a un terme, tout mouvement a une fin; l'action suppose donc une fin. Cette fin, pour Aristote, c'est précisément le bien. Le passage du premier terme au second est opéré.

Platon, se plaçant au point de vue intellectuel, s'élève du particulier à l'universel, des choses passagères au type immuable du Bien. Aristote, se plaçant au point de vue de l'activité, voit au-dessus du mouvement le terme auquel il aspire : c'est ce terme qui est le bien. Mais il ne fait par là que traduire la théorie platonicienne de l'amour en insistant sur l'idée d'action et d'énergie. Pour Aristote, comme pour Platon, le bien est tout à la fois le terme de la pensée et du mouvement, l'intelligible proposé à la contemplation, τὸ νοητόν, et le désirable proposé à l'action, τὸ ὀρεκτόν.

Mais dire que le bien est la fin, c'est le déterminer dans son rapport avec la volonté, et non en lui-même ; c'est le définir dans sa forme extérieure, non dans son fond et sa nature intime. Aristote ne pouvait donc se contenter de cette première réponse. Aussi, après avoir fait comprendre, au début de sa *Morale à Nicomaque*, que le bien est la fin, il se pose à lui-même cette question : Quelle est cette fin?

II. La fin de l'acte est tantôt une œuvre, produit de cet acte, tantôt l'acte lui-même. Le bien est-il une œuvre ou un acte?

1. *Magn. mor.*, I, vi.

Il semble au premier abord que l'œuvre ait plus d'importance que l'acte et qu'elle en soit la fin. Mais une réflexion plus attentive détruit cette erreur. Dans les arts eux-mêmes, où Aristote reconnaît que la fin est l'œuvre, la pensée peut découvrir encore une fin supérieure. Le statuaire ne produit la statue que pour satisfaire ce besoin d'agir qui le tourmente, et pour lui donner un objet, un aliment. La statue, exposée aux regards, excite dans l'âme du spectateur une activité analogue à celle de l'artiste lui-même. Elle n'est donc qu'un moyen, un intermédiaire, un signe. La vraie fin, pour l'artiste, c'est d'agir, et de faire passer dans l'âme des autres le développement qui s'accomplit en lui, le mouvement qui l'entraîne, le dieu qui l'agite.

Revenons maintenant à la morale, et demandons-nous si le bien est un produit ou un acte. Aristote n'hésite pas : pour lui, le but de l'activité, c'est l'activité même. Des deux termes du problème posés plus haut, le second disparaît et s'absorbe dans le premier. Le bien est l'acte ; le bien imparfait est l'acte borné par la puissance et en voie de développement ; le bien absolu est l'acte pur, dont l'immutabilité n'exclut pas l'activité. Platon, génie artistique, voyait surtout dans la vertu une œuvre d'art, image de l'idéal, qui, une fois achevée, participe à l'immobilité même du modèle, et l'exprime dans des traits à jamais fixés. Pour Aristote, au contraire, le bien n'est plus une œuvre subsistant en elle-même en dehors de l'opération créatrice : ce que la vertu produit n'est qu'un moyen ; agir est sa fin ; de même que, pour le joueur de lyre, *la lyre n'est qu'un instrument, et le but, c'est d'en faire usage* [1].

Mais l'acte varie avec les facultés, et les facultés avec les êtres. Le bien lui-même différera donc pour Aristote suivant les espèces : autant de mouvements et de fins,

1. *Magn mor.*, I, xxxv.

autant de formes d'activité, autant de formes du bien. Πολλαχῶς λέγεται καὶ ἰσαχῶς τῷ ὄντι τὸ ἀγαθόν. Le bien, pour Aristote, n'est point un universel, comme l'Idée platonicienne; ou, si on le considère dans son universalité, ce n'est plus qu'une abstraction, une forme vide, κενόν τι.

Le bien n'est pas davantage indéfinissable ni supérieur à l'essence, car il est l'essence même. On peut, sinon le définir, du moins le déterminer suivant les espèces. Comment? En étudiant les facultés et la nature propre des êtres, c'est-à-dire les diverses formes de leur activité.

Aristote excelle dans la description de ces formes, depuis la plante, où la vie encore bornée par la matière n'est qu'un lourd sommeil, jusqu'à l'homme, où l'intelligence enfin éveillée prend conscience de soi. Le bien s'accroît avec l'activité elle-même: il s'enrichit de déterminations nouvelles, et enfin, chez les êtres supérieurs, il a un retentissement dans la sensibilité.

Aristote ne méprise point le plaisir, comme Platon. Sans doute le plaisir n'est pas le bien, mais il en est l'effet immédiat, et s'y ajoute comme une perfection dernière, comme à la jeunesse sa fleur, ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα [1].

Le vrai plaisir n'est point dans la volupté sensuelle, née du besoin, simple *remède* de la douleur souvent suivi de la douleur même (ἰατρεῖα). Il est dans l'action de l'âme, et surtout dans celle de l'intelligence; c'est un plaisir pur et constant, né de l'activité, et qui engendre à son tour une activité nouvelle, signe durable et certain de la perfection de l'âme, de la santé et de la force morales. Il faut que ce plaisir soit complet dans le sens de l'étendue comme dans le sens de l'intensité et de l'énergie. « La vie humaine n'est pas d'un jour, et une hirondelle ne fait pas le printemps. » Ainsi répandu sur toute la durée de l'exis-

1. *Eth. Nic.*, X, IV.

tence, le plaisir s'appelle le bonheur, et le bonheur est le souverain bien.

Le bonheur, en effet, est la fin de tous nos actes : il est quelque chose de parfait qui se suffit à soi-même. La morale, qui doit conduire l'homme à sa fin, est donc la science du bonheur.

Le bien est dans l'activité, et dans l'activité propre à chaque être. Donc le bien de l'homme est dans l'activité humaine par excellence. Par conséquent, il n'est point dans la vie sensible, commune à l'homme et aux animaux : il est dans l'activité raisonnable de l'âme, dans la vertu, accompagnée toutefois des biens extérieurs.

Tels sont les principes généraux de la morale d'Aristote, qu'il s'est efforcé d'emprunter à l'expérience seule. Mais il a beau reprocher à Platon [1] d'avoir mêlé, dans la *République*, la considération du Bien en soi à celle du bien moral, lorsque à son tour il approfondit la notion même d'activité, il retrouve dans l'acte pur l'Idée platonicienne du Bien.

De fin en fin, de bien en bien, on arrive à un bien suprême qui peut seul satisfaire notre activité et produire la béatitude. Aristote admet (avec Socrate, Platon et toute l'antiquité) que le souverain bien est identique au souverain bonheur; mais le souverain bonheur lui-même, en quoi consiste-t-il pour l'homme? — C'est l'acte le plus élevé que nous puissions accomplir; c'est l'acte vraiment propre à l'homme : οἰκεῖον ἔργον. Par cette théorie, Aristote se rapproche de la morale moderne, où la moralité est conçue comme étant au fond l'acte propre et personnel de l'agent.

L'acte propre à l'homme n'est pas la vie, qui nous est commune avec les végétaux et les animaux. Ce n'est pas la sensibilité, qui nous est commune avec les animaux. La pensée, tel est, selon Aristote, l'acte vraiment propre à

1. *Magn. mor.*, I, I. *Eth. Nic.*, I, IV.

l'homme, et qui en même temps dépasse l'homme, telle est la fin, tel est le souverain bien.

Il y a donc des vertus inférieures et une vertu supérieure. Celle-ci est la contemplation ou pensée désintéressée, qui se veut elle-même pour elle-même, sans autre utilité que sa propre action. Aristote l'appelle vertu contemplative. Dans les sublimes pages qui terminent l'*Éthique à Nicomaque*, il reproche aux vertus inférieures et pratiques leur caractère utilitaire, intéressé, en quelque sorte laborieux et mercenaire. « Elles poursuivent une fin supérieure, dit-il, et ne sont point par elles-mêmes vertus. L'action de la pensée, au contraire,... étant spéculative, ne poursuit aucune fin au delà d'elle-même, et elle a en elle un plaisir propre ; plaisir qui, à son tour, augmente l'action de la pensée. Le caractère absolu, désintéressé, infatigable, dans la mesure que l'homme comporte, et tous les autres caractères attribués à la béatitude, voilà ce qui se montre dans cette action de la pensée. Ce serait là le bonheur parfait de l'homme, en y ajoutant toutefois une durée parfaite de la vie, car rien de ce qui est imparfait ne peut être attribué au bonheur. Mais une telle vie serait supérieure à la condition de l'homme ; car ce n'est pas en tant qu'homme qu'il vivra ainsi, mais en tant que quelque chose de divin se trouve en lui. Si donc c'est chose divine que la pensée, relativement à l'homme, de même la vie selon la pensée est divine, relativement à la vie humaine. Mais il ne faut pas, comme le proverbe le répète, n'avoir, étant homme, que des pensées humaines, et mortel, que des pensées mortelles ; il faut, autant qu'il est en nous, atteindre l'immortalité. »

III. Maintenant, comment arrive-t-on à cette vie supérieure où la pensée humaine et la pensée divine s'identifient dans la contemplation ? — Par les vertus pratiques, morales et sociales, qui s'exercent dans la sphère du mouvement et de l'effort.

Les vertus pratiques ont pour but de soumettre nos facultés à une sorte de discipline, afin de les mettre au service de la sagesse contemplative. Cette discipline consiste dans un juste milieu entre les extrêmes. L'expérience même nous apprend que l'excès et le défaut sont généralement nuisibles : par exemple dans les aliments, dans les exercices corporels, dans les plaisirs. La sagesse pratique est donc une moyenne : οὐδὲν ἄγαν, *rien de trop*, voilà la règle du sage.

Rien de plus ingénieux que cette théorie péripatéticienne qui prouve qu'aucune de nos facultés ne doit ni dominer exclusivement ni être sacrifiée. Quant aux spéculations mathématiques qui l'accompagnent, si Aristote les eût trouvées dans Platon, peut-être en eût-il saisi facilement le côté faible ; peut-être eût-il vu là une règle tout empirique, inapplicable à une foule de vertus, et inexacte dans les cas mêmes où elle s'applique. Les vices et les vertus ne diffèrent point seulement de degré, mais de nature : la témérité, par exemple, est moins un excès de courage qu'un emploi déplacé du courage ; la force d'âme poussée à ses extrêmes limites peut être une vertu si elle se propose un digne objet ; au contraire, un médiocre effort de volonté, pour une cause futile ou mauvaise, pourra être blâmable et téméraire. Tout dépend, dirait Platon, de l'idée ou du but pour lequel on agit ; la vraie mesure est moins dans la quantité de l'action que dans la qualité de l'effet accompli, dans la beauté du type réalisé.

C'est principalement dans l'étude des *vertus sociales* qu'éclate le génie d'Aristote. Ces vertus, sur lesquelles la société repose, sont au nombre de deux : l'amitié et la justice.

Nulle part, comme on l'a dit, Aristote ne se montre plus digne d'être aimé que dans sa théorie de l'amitié. Sur ce point, il ajoute des éléments d'une grande importance à la théorie platonicienne de l'amour. C'est d'abord cette idée que le fond de l'amour est l'activité, l'énergie d'une volonté qui veut le bien d'autrui. La joie et la féli-

cité, c'est l'activité; pourquoi donc sommes-nous heureux d'aimer, sinon parce qu'aimer c'est agir? Aussi est-il meilleur et plus doux d'aimer que d'être aimé, de faire le bien que de le subir, de donner que de recevoir. On aime de plus en plus et on est de plus en plus heureux à mesure qu'on procure le bien de ce qu'on aime. De là il résulte que la véritable amitié n'est pas seulement une inclination presque passive, mais une bienveillance active, une volonté constante du bien et de la félicité d'autrui. Cette bienveillance même doit se traduire par la bienfaisance, et se montrer dans les actes : plus on aime, plus on agit. Tel doit être, selon Aristote, le sujet aimant; ainsi se trouve rétabli dans l'amour, comme en tout le reste, l'élément actif trop méconnu par Platon.

Maintenant, que doit être l'objet aimé, l'objet de l'amitié? — Puisque aimer, c'est vouloir le bien d'un autre, il faut que cet autre soit susceptible des mêmes biens que nous; il faut, par conséquent, qu'il nous soit ou qu'il nous devienne semblable et égal. L'amitié suppose la ressemblance ou mieux encore l'égalité de l'aimant et de l'aimé. Celui que j'aime, je l'aime comme moi-même; il faut donc que ce soit un autre moi-même : Ἕτερος γὰρ αὐτὸς, ὁ φίλος ἐστί [1].

L'amitié suppose, par cela même, la réciprocité d'affection et de services; car, sans cela, l'avantage resterait au plus aimant, et l'égalité nécessaire disparaîtrait. Aussi quoiqu'il faille tenir compte des qualités de l'objet aimé, il faut surtout tenir compte de la quantité d'affection qu'il nous témoigne, et il faut payer l'affection par l'affection.

Ainsi, en aimant son ami, on aime un autre soi-même; bien plus, on s'aime soi-même, non d'un amour vulgaire et égoïste, mais d'un amour désintéressé; car on s'aime dans la plus noble partie de son être, dans la partie bienveillante et aimante; et, en définitive, on s'aime dans autrui.

1. *Politique,* III, xi; IX, ix.

L'amitié, c'est-à-dire la faculté d'aimer, étant le principe de toutes les affections, produit l'attachement que l'homme éprouve naturellement pour l'homme, et auquel Aristote donne le beau nom de *philanthropie*. Supposez les hommes unis par une amitié parfaite, — comme celle qu'on appellera plus tard fraternité, — ils n'auraient plus besoin de la justice; mais en les supposant justes, ils auront encore besoin de l'amitié. La perfection de la vie sociale est dans la justice jointe à l'amitié.

La justice n'est plus pour Aristote, comme pour Platon, la vertu en général, mais cette vertu sociale qui consiste à respecter le bien d'autrui. « La justice, dit Aristote avec énergie, c'est le bien d'autrui. » Quoi de plus beau que cette vertu? Ni l'astre du soir, ni l'étoile du matin n'inspirent autant d'admiration.

Les rapports de justice entre les hommes peuvent être de deux sortes : tantôt il s'agit d'échange, tantôt de distribution. Dans un contrat de vente, par exemple, il y a échange d'une valeur contre une autre. Quelle est alors la règle de la justice? C'est que les valeurs échangées soient égales. Il n'y a ici aucune considération de personne, de rang, de mérite, de caractère : on laisse de côté les personnes pour ne s'occuper que des choses, et les choses échangées doivent être équivalentes. C'est là ce qu'Aristote appelle la justice d'*échange* ou justice *commutative* (*commutare*, échanger).

Quand il s'agit non plus d'échanger, mais de distribuer des biens entre des personnes selon leur mérite, la règle n'est plus la même. Il y a alors quatre termes à considérer, les deux choses et les deux personnes. La justice, en ce cas, veut que la première part soit au mérite de la première personne comme la seconde part est au mérite de la seconde personne : en d'autres termes, la justice consiste ici dans une proportion ou dans un milieu géométrique. Les parts ne sont plus absolument égales, mais proportionnellement égales, et on rétablit ainsi par

l'inégalité même l'égalité que la justice réclame. C'est ce qu'Aristote appelle la justice de distribution ou *justice distributive*.

Cette distinction des deux justices, outre son originalité, a de l'importance. Dans la politique, par exemple, le gouvernement ne doit point prétendre à réaliser l'idéal de la justice distributive, car alors il se constituerait arbitrairement et despotiquement juge de la valeur des personnes; la justice que l'État doit faire respecter par le moyen des lois est la justice d'échange, qui doit présider à tout contrat. Encore faut-il faire une distinction importante : la loi ne peut exiger que les objets échangés soient en eux-mêmes de valeur égale, mais que les contractants, après avoir eux-mêmes déterminé par un libre débat les deux valeurs qu'ils croient égales, observent chacun leur promesse. Aristote a négligé de faire ces distinctions et, comme presque tous les philosophes de l'antiquité, il a donné plutôt des règles de *justesse* dans l'échange ou dans la distribution des choses, que des règles de *justice* dans les rapports des personnes. C'est que la vraie justice, pour les modernes, n'est fondée ni sur l'égalité matérielle des choses, ni sur la proportionnalité du mérite intellectuel ou moral des personnes, mais sur l'égalité des libertés, qui constitue le droit. Il y a justice si ma liberté, dans un contrat, est égale à la vôtre : quand même les objets échangés seraient vraiment de valeur inégale, l'échange est juste si j'accepte avec pleine liberté ce que vous m'offrez avec pleine liberté. Telle est la véritable justice que la philosophie moderne appelle justice contractuelle, ou égalité des libertés entre les contractants[1]. Tout en se rapprochant de cette conception, Aristote est encore trop préoccupé, soit des objets matériels, soit des qualités de la personne, qui ne sont pas la personne même dans sa liberté.

1. Voy. notre *Idée moderne du droit*.

Après avoir montré que la justice, comme les autres vertus pratiques, doit être un milieu entre les extrêmes, Aristote montre que la justice elle-même ne doit pas être poussée à une rigueur excessive ; sans quoi le souverain droit deviendrait une souveraine injustice. De là sa belle distinction entre la *justice stricte* et l'*équité*. La justice étroite ou stricte est rigoureusement conforme à la lettre de la loi ; mais, comme une loi est une formule abstraite et générale, qui ne se plie point à tous les cas, une application trop stricte de la loi peut être injuste. L'équité doit alors corriger l'injustice de la justice étroite. La justice stricte est semblable à une règle de fer, qui ne donne qu'une mesure inflexible ; l'équité est semblable à la règle de plomb dont se servaient les Lesbiens, et qui, se pliant aux accidents de la pierre, en suivait les formes et les contours.

Le caractère essentiel de la métaphysique d'Aristote devait être celui de sa morale. Aristote laisse un abîme infranchissable entre le monde et Dieu. Retirée dans sa majesté solitaire et concentrée dans l'immuable contemplation d'elle-même, la Pensée de la Pensée ne descend point à gouverner le monde ; elle ne l'a pas produit de son sein, elle ne le connaît pas, elle l'attire sans le savoir par l'irrésistible attrait de sa beauté. Sous l'impulsion d'un désir aveugle, l'univers se porte vers Dieu ; en proie à une mobilité inquiète, à un éternel devenir, il ne cesse de poursuivre celui qu'il ne doit jamais atteindre ; les formes et les êtres se succèdent, s'engendrent et disparaissent sans retour ; l'homme seul entrevoit Dieu, mais pour retomber, ce semble, dans le non-être d'où il était sorti. Nous n'avons point en Dieu notre Idée ; Dieu ne nous conçoit pas sous la forme de l'éternité. Cette séparation de l'âme et de son exemplaire universel se retrouve dans la morale d'Aristote.

Tandis que pour Platon le premier terme du problème, l'activité individuelle, s'effaçait devant le second, le Bien,

c'est-à dire l'harmonie et l'unité, pour Aristote le premier terme est tout, le second lui-même n'en est que l'expression la plus élevée : le Bien, c'est l'activité pure. Platon, tout entier à l'idéal, n'abaissait les yeux qu'à regret vers le monde du mouvement et de la vie individuelle, dont il méprisait l'inquiète énergie : il eût voulu ramener la mobilité des forces particulières à l'invariable unité de l'Universel. Dans sa morale domine l'idée du Bien absolu. Aristote nie qu'il y ait une Idée du Bien en soi, indéfinissable et au-dessus de l'essence, suprême idéal et en même temps suprême réalité. Il renferme sa morale dans la sphère de l'expérience. La vraie morale n'est-elle point celle qui, poursuivant l'absolu, gravit jusqu'au sommet l'échelle des Idées et des fins; qui voit croître le bien, non seulement avec l'activité, mais encore avec la généralité de l'action, et qui ne se repose satisfaite que dans le point de vue universel? Alors seulement la raison se soumet et les actes de la volonté deviennent des devoirs sous la loi absolue de l'Idée. Pour qu'un Socrate, par exemple, se sente obligé à réaliser toute la perfection dont il est capable, fût-ce au prix de cette existence passagère, il faut qu'il conçoive un type de lui-même et un modèle immuable auquel s'attachent sa pensée et son amour, avec lequel il s'efforce de se confondre, et auquel il emprunte l'immortalité; il faut qu'il existe dans l'essence et dans la pensée éternelle ce qu'Aristote reprochait à Platon d'avoir admis : « un Socrate éternel ».

IV. Platon, génie idéaliste, procédait par construction et aimait à faire des plans de républiques : c'était un architecte politique. Aristote, génie observateur, procède par l'expérience et cherche à découvrir les lois générales des États : c'est un naturaliste. Il ne faut cependant pas exagérer les différences. Platon et Aristote partagent en commun plusieurs préjugés de l'antiquité tout entière : ils confondent tous les deux la politique et la morale; pour

l'un comme pour l'autre, la politique est une science pratique qui enseigne à rendre les hommes vertueux et heureux : c'est la science de l'éducation par l'État. De là ils concluent l'un et l'autre que le citoyen appartient entièrement à l'État; Aristote rejette, comme Platon, la liberté individuelle dans la disposition de la propriété et dans la vie de famille. Enfin, plaçant tous les deux le souverain bien dans la contemplation scientifique, ils sont conduits à regarder la pratique de la vertu comme inséparable du loisir, et les travaux mécaniques comme inconciliables avec la pratique de la vertu parfaite; en conséquence, ils refusent les droits de citoyen aux agriculteurs, aux commerçants, aux ouvriers, et établissent la liberté des uns sur l'esclavage des autres [1]. Mais ces points communs à Platon et à Aristote sont aussi communs à tous les politiques de l'antiquité : c'est ce qu'ils ont reçu du milieu où ils vivaient.

Dans ce qui leur est vraiment personnel, Platon et Aristote se séparent : l'un est autoritaire, l'autre, relativement à son époque, est libéral; l'un penche vers l'utopie, l'autre est un esprit pratique.

Aristote définit l'État : *une réunion d'hommes libres et égaux*. Platon concevait l'État comme une sorte de substance idéale, dont les individus ne seraient que les accidents; car pour lui, ce qui est individuel est méprisable, et ce qui est général a seul une réalité. Pour Aristote au contraire, qui rejette encore ici la théorie des Idées, l'État n'est pas une unité véritable, mais une association d'individus spécifiquement différents.

Aussi réfute-il avec force les théories communistes de Platon sur la famille et sur la propriété. Créer une seule famille sur les ruines de toutes les familles particulières, ce serait supprimer, dit-il, les affections certaines sans en créer de nouvelles. Si les mille enfants de la cité appar-

1. Voy. Thurot. *Étude sur Aristote*, p. 105.

tiennent à tous les citoyens, tous se soucieront également peu de ces enfants. Il n'y a d'affections vraies qu'entre des individus déterminés. Les affections se perdent dans la communauté comme la douce saveur de quelques gouttes de miel dans la mer.

De même pour les propriétés communes : on s'en soucie peu; on en prend peu soin. Chacun se repose sur les autres, trouve qu'il travaille trop et les autres pas assez. De là des querelles encore plus nombreuses entre les propriétaires de biens communs qu'entre ceux qui ont des biens personnels. Vouloir faire de l'État, par la communauté, une unité absolue, c'est vouloir faire un accord avec un seul son, un rythme avec une seule mesure.

De quel bonheur, demande encore Aristote, jouira-t-on dans la République de Platon, où les individus sont sacrifiés à l'État et certaines classes aux autres? A en croire Platon, il n'est pas nécessaire que toutes les classes de l'État soient heureuses pourvu que l'État le soit. Mais, répond Aristote, qu'est-ce que le bonheur de l'État sans le bonheur de ceux qui le composent? Qu'est-ce que le bonheur d'une abstraction, si les êtres réels sont malheureux?

Une autre erreur de Platon et de beaucoup d'autres philosophes, c'est d'avoir confondu la famille et l'État; Aristote la réfute. Sans doute, à l'origine, l'État est sorti de la famille; il n'en est pas moins vrai que ces deux sortes de sociétés sont complètement différentes. La famille est fondée sur l'inégalité et sur l'obéissance : c'est une association entre inégaux, dont les uns sont libres et les autres en tutelle. L'État, au contraire, est une association d'hommes égaux et libres. L'autorité même du magistrat n'est que l'autorité d'un égal sur ses égaux : elle est limitée; elle n'est pas perpétuelle; chacun obéit et commande alternativement; chacun est souverain et sujet tout ensemble. Le gouvernement est un mandat, non une tutelle. Confondre l'État avec la famille, c'est entrer dans

les théories qui aboutissent au despotisme. Platon a donc tort d'assimiler le père, le pasteur et le roi, et de conclure de l'un à l'autre : toutes ces comparaisons restent en dehors de la réalité et ne portent que sur des apparences.

Quels sont donc les vrais principes de l'organisation politique? — Pour les comprendre, il faut définir le citoyen. Le citoyen, selon Aristote, est *celui qui participe aux fonctions publiques*, et qui, par conséquent, commandant et obéissant tour à tour, se commande à lui-même et s'obéit à lui-même. Voilà le principe de toute organisation politique.

Il y a dans la société des fonctions spéciales, limitées et temporaires, qui n'appartiennent pas naturellement à tous, mais à ceux qui ont certaines capacités spéciales; il y a d'autres fonctions générales qui appartiennent naturellement à tout citoyen : elles sont au nombre de deux, la fonction délibérative et la fonction judiciaire. — Distinction profonde, où Aristote cependant n'a pas encore introduit l'élément essentiel du problème politique : l'idée du droit. Il n'a pas vu que les fonctions spéciales dans l'État sont celles qui ne constituent pas l'exercice d'un *droit* commun à tous, et que les fonctions générales sont l'exercice d'un *droit* inhérent à chaque individu. Aristote, ne s'étant point élevé à l'idée du droit naturel, est amené à séparer les hommes en deux classes, les uns chargés des fonctions de l'intelligence, les autres du travail manuel; aux premiers seuls il laisse la liberté civile et politique; il condamne les seconds à l'esclavage.

Les hommes ont des besoins et, pour les satisfaire, il leur faut des instruments. Ces instruments sont de deux sortes : les uns inanimés; les autres vivants. Ces derniers sont les esclaves. « Si chaque instrument pouvait, sur un ordre reçu ou même deviné, travailler de lui-même, comme les statues de Dédale où les trépieds de Vulcain qui se rendaient seuls, dit le poète, aux réunions des

dieux, si les navettes tissaient toutes seules, si l'archer jouait tout seul de la cithare, les entrepreneurs se passeraient d'ouvriers et les maîtres d'esclaves[1]. » Les êtres les plus parfaits sont faits pour commander, et les esclaves, n'ayant que juste assez de raison pour comprendre la raison des autres, sont esclaves par nature [2].

Aristote reconnaît cependant lui-même qu'il n'y a point de signe certain pour distinguer l'esclave de l'homme libre. « Souvent, dit-il, les maîtres n'ont de l'homme libre que le corps, comme les autres n'en ont que l'âme. » Enfin, il se demande à la fin si l'esclave est capable de vertu, ou, comme nous dirions aujourd'hui, s'il est un être moral. « Si l'on suppose, répond-il, la vertu chez les esclaves, où sera leur différence avec les hommes libres? Si on la leur refuse, la chose n'est pas moins absurde; car ils sont hommes, et ils ont leur part de raison [3]. » Aristote se perd ensuite en subtilités et en sophismes pour distinguer une vertu d'esclave et une vertu de maître, la première dérivant de la seconde, etc.

Une fois la société divisée par Aristote en maîtres et en esclaves, les citoyens doivent être ceux qui possèdent; les esclaves, ceux qui ne possèdent rien. La propriété fait le citoyen.

Après avoir vu comment Aristote entend la qualité de citoyen et le droit de cité, examinons comment il résout le problème de la souveraineté. La souveraineté, selon lui, réside dans la cité entière assemblée : « La majorité, dit-il, dont chaque membre pris à part n'est pas un homme remarquable, est cependant au-dessus des hommes supérieurs, sinon individuellement, du moins en masse, comme un repas à frais communs est plus splendide que le repas dont un seul fait la dépense. » C'est, objecte-t-on, le savant qui juge, et non la multitude;

1. *Politique*, I, 23.
2. *Ibid.*, 2, a.
3. *Ibid.*, 21.

mais, demande Aristote, qui fait la réputation du savant, sinon la multitude même? L'architecte jugera bien sans doute de la commodité d'une maison; mais encore mieux celui qui l'habite. De même, ce n'est pas le cuisinier, mais le convive qui juge le festin. Enfin, la multitude est toujours meilleure, en général, que ne le sont les individus : ainsi l'eau est d'autant plus incorruptible qu'elle est en plus grande masse.

Aristote montre avec force les vices de la royauté absolue et de l'oligarchie. Lequel vaut le mieux, se demande-t-il, de la souveraineté de la loi ou de la souveraineté d'un seul homme? — Sans doute la loi, répond-il, étant universelle, ne statue qu'en général et laisse échapper une foule de cas particuliers; mais cette généralité même est une garantie pour les individus. Toujours la même, égale pour tous, la loi est impassible; l'individu est plein de passion. Là où la loi ne statue pas, il faut laisser la décision non à l'arbitraire d'un individu, mais au magistrat institué par la loi même, et qui doit être comme la justice vivante : δίκαιον ἔμψυχον. L'État est une association d'êtres libres et égaux; or la souveraineté de la loi laisse à tous l'égalité et la liberté; il n'en est pas ainsi de la souveraineté d'un seul, qui entraîne la servitude de tous. La souveraineté de la loi, au fond, c'est la souveraineté de la raison; mais la souveraineté d'un roi, c'est celle de l'homme, bien plus, de la bête (θήριον) [1]. Si encore cette institution était passagère! mais on y joint le plus ordinairement une autre injustice, l'hérédité. Si les enfants des rois, dit Aristote, sont tels qu'on en a tant vu, combien l'hérédité sera funeste!

Malgré cette vigoureuse critique, Aristote, songeant sans doute à Alexandre et voulant ménager son propre souverain, fait une exception en faveur du génie [2], soit

1. *Politique*, 1827, a, 30.

2. Voy., dans notre *Idée moderne du droit*, le chapitre sur la théorie des droits du génie et des hommes providentiels.

qu'il se rencontre dans un individu, soit qu'il se rencontre dans une race.

Les vraies préférences d'Aristote sont pour la République tempérée, où se modèrent mutuellement la fortune, le mérite et la liberté. Ce tempérament, selon lui, est incompatible avec l'extrême inégalité des fortunes, et ici Aristote a le pressentiment du grand rôle que joueront plus tard les classes moyennes. Une société de riches et de prolétaires est, selon lui, une société de maîtres et d'esclaves. La pauvreté empêche de savoir commander, et elle n'apprend à obéir qu'en esclave ; l'extrême opulence empêche l'homme de se soumettre à une autorité quelconque et ne lui enseigne qu'à commander avec tout le despotisme d'un maître. On ne voit alors dans l'État que maîtres et esclaves, et pas un homme libre. Ici, jalousie envieuse ; là, vanité méprisante, si loin l'une et l'autre de cette bienveillance réciproque et de cette fraternité sociale qui est la suite de la bienveillance. La classe moyenne tient le juste milieu et rétablit l'équilibre : les riches veulent-ils opprimer, elle se range du côté des pauvres ; les pauvres veulent-ils à leur tour être oppresseurs, elle les tient en échec. C'est l'absence de la propriété moyenne qui a causé les révolutions de la Grèce.

Le grand moyen de maintenir les États, selon Aristote comme selon Platon, c'est l'éducation publique, l'éducation par l'État. C'est par les mœurs que les gouvernements se maintiennent et c'est l'éducation qui fait les mœurs. Aristote, au lieu d'en conclure que l'État a le droit d'exiger de tous ses citoyens une certaine éducation *civique* et qu'il a le devoir de mettre gratuitement cette éducation à la portée de tous, en conclut que l'éducation doit être tout entière entre les mains de l'État : « Ce qui est commun, dit-il, doit s'apprendre en commun. »

Aristote égale et surpasse la belle théorie de Platon sur les révolutions des États. Il y a dans les constitutions,

selon lui, une part légitime à faire à l'égalité, et une part légitime à l'inégalité : toute révolution est causée par une distribution inexacte de ces deux éléments essentiels. D'une part, l'égalité politique appartient à tous les citoyens; d'autre part, il y a entre les citoyens des inégalités de mérite et d'intelligence, qui entraînent l'inégalité dans la considération, les honneurs et les richesses. Si on rend inégal ce qui doit être égal, ou si on rend égal ce qui doit demeurer inégal, on rend les révolutions inévitables. Toute révolution est une réclamation plus ou moins opportune, plus ou moins juste, soit de l'égalité légitime contre l'inégalité illégitime, soit de l'inégalité légitime contre l'égalité illégitime. Le vrai principe des gouvernements est l'égalité; les formes de gouvernement en sont des interprétations diverses et plus ou moins heureuses; les révolutions en sont des revendications diverses et plus ou moins heureuses.

Le remède principal des révolutions, c'est le respect de la légalité. Il faut prévenir, dit-il d'ailleurs avec raison, les plus petites atteintes portées aux lois, car « l'illégalité s'introduit souvent sans qu'on s'en aperçoive, comme les petites dépenses souvent répétées dérangent à la fin des fortunes ». Pour prévenir les illégalités, il faut restreindre le pouvoir des magistrats ou gouvernants, et surtout il faut le limiter par le temps. Les magistratures, outre qu'elles doivent être toutes temporaires, doivent être responsables : il faut que les lois soient maîtresses et que les magistrats ne puissent disposer des revenus publics sans en rendre compte. Enfin, il faut modérer le pouvoir autant qu'il est possible : « L'autorité, quelle qu'elle soit, est d'autant plus durable qu'elle s'étend à moins de choses. »

Telle est la politique d'Aristote, où on ne saurait méconnaître un des plus grands efforts du génie antique. Aristote y est en progrès sur Platon, parce qu'il accorde une part bien plus large à l'individualité. Platon, c'est le

génie grec s'éprenant des conceptions orientales, encore amoureux des symboles, se perdant avec bonheur dans la contemplation de l'absolu, et absorbant, en politique, l'individu dans l'État. Aristote, c'est le retour au pur esprit hellénique: c'est la Grèce se rappelant son passé, et regrettant, avec son ancienne gloire, l'esprit qui la lui avait donnée, la vieille énergie de ses ancêtres, et cette libre activité, maintenue par l'habitude de la mesure à égale distance des extrêmes, qui constitue le fond même du génie grec.

Néanmoins, dans sa politique comme dans sa morale, Aristote s'en tient encore au point de vue intellectuel : il identifie la loi avec la raison, au lieu de l'identifier avec la volonté; il ne montre pas le vrai principe du devoir et du droit. Dans la métaphysique, son Dieu est la Pensée contemplative, la Pensée de la Pensée; en morale et en politique, il s'arrête aussi au domaine de l'intelligence : il ne comprend pas encore que l'homme porte en soi, avec sa volonté même, ce qui lui donne une valeur, ce qui fait de lui pour tout autre homme une fin sacrée, jamais un moyen et un instrument.

LIVRE II

L'ÉPICURISME ET LE STOICISME

L'Épicurisme. — I. *Logique d'Épicure.* Suppression des Idées platoniciennes. L'évidence sensible, seule mesure de la vérité. — II. *Physique d'Épicure.* La spontanéité de l'âme motrice attribuée aux atomes. — III. *Morale d'Épicure.* Le plaisir stable placé dans l'inertie. — *Le Stoïcisme.* — I. *Logique.* Réduction de l'Idée transcendante à l'Idée immanente ou notion. Théorie de la connaissance ; part de l'activité et de la volonté dans la sensation. — II. *Physique.* L'idée immanente dans la nature, ou raison séminale. L'activité et la passivité inséparables. Le devenir absolu, le mouvement se suffisant à lui-même. Identité de la Providence et du Destin, de l'Intelligence et de la Nécessité. — III. *Morale.* L'idée immanente dans la volonté. Identification du bien en soi avec le bien moral. — Conclusion. Impuissance des Stoïciens à trouver la véritable unité de la puissance et de l'acte.

I. — L'ÉPICURISME.

I. Les Platoniciens considéraient comme double le critérium logique de la vérité, et ajoutaient à l'*évidence* la *raison* [1] : une chose sensible, par exemple, quelle que soit la clarté avec laquelle elle nous apparaît, n'est certaine que lorsqu'elle revêt un caractère rationnel par son rapport à l'Idée, lorsqu'elle devient une *notion*, λόγος.

1. Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 216. Ἐκεῖνοι μὲν γὰρ σύνθετον αὐτὸ (τὸ κριτήριον) ἐποιοῦν ἔκ τε ἐναργείας καὶ τοῦ λόγου.

Aristote et Théophraste regardaient la seule évidence comme critérium du vrai [1]; mais ils admettaient une évidence supérieure à celle des sens, une intuition, une expérience intellectuelle, également différente de l'imparfaite intuition des sens et des notions de l'entendement [2]. C'était la νόησις de Platon, plus profondément analysée. Épicure s'accorde avec les Péripatéticiens pour n'admettre que l'évidence; mais il n'entend plus par là que l'apparence sensible, le phénomène [3]. La sensation est donc la seule source de la connaissance, et Épicure revient au point de vue de l'école ionienne, tel qu'il est présenté dans le *Théétète* de Platon.

Qu'est-ce alors que l'Idée? une simple conception générale par laquelle on *anticipe*, on devance la sensation, mais que la sensation a elle-même précédée. En effet, « l'universel n'est que le souvenir de plusieurs sensations semblables [4] ». Ce souvenir, une fois fixé dans l'intelligence, nous permet de juger l'avenir d'après le passé, et devient une *anticipation* (πρόληψις). Déjà Aristote avait fait résulter les notions générales du souvenir de plusieurs sensations; mais ce souvenir était plutôt la condition préalable que l'essence de la notion. Celle-ci exprimait essentiellement les différents rapports possibles de la matière à la forme, de la sensation à l'intuition de la pensée, tels que les conçoit l'entendement, tels que le monde extérieur les réalise [5]. Épicure rejette l'intuition rationnelle, soit qu'elle ait pour objet la pluralité intelligible, l'Unité-multiple de Platon, ou la Pensée absolument une et indivisible d'Aristote. Les nombres idéaux

1. Sext. Emp. *adv. Math.*, VII, 218.
2. Voy. Ravaisson, *Mét. d'Arist.*, II, 84.
3. Aussi Sextus dit qu'Épicure identifiait φαντασία et ἐνάργεια, *adv. Math.*, VII, 203.
4. Καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τοῦτ' ἔστι μνήμην τοῦ πόλλακις ἔξωθεν φανέντος. Diog., X, 33.
5. C'est ce que remarque M. Ravaisson, *Mét. d'Arist.*, t. II, p. 86.

supprimés, ainsi que l'unité de l'acte pur, il ne reste plus que la sensation et les nombres intermédiaires ou notions de l'entendement. Pour expliquer ces notions, Épicure les réduit à des souvenirs, c'est-à-dire à des sensations prolongées. « Toutes nos conceptions procèdent des sens[1] », soit par *incidence*[2], soit par *analogie*[3], soit par *ressemblance*[4], soit par *combinaison*[5]. La philosophie revient au sensualisme de Protagoras, et de là au nominalisme. Car qu'est-ce que la notion générale, en dernière analyse, si ce n'est un nom fixe, qui conserve comme une empreinte durable ce que les phénomènes ont de constant[6]?

II. A cette logique sensualiste vient se joindre de nouveau le matérialisme de Leucippe et de Démocrite, de ces *enfants de la terre*, dit Platon, qui n'admettent que ce qu'ils touchent, et qui embrassent les pierres et les arbres, seules choses solides à leurs yeux. Toute la réalité se réduit à des corpuscules matériels, inertes et inaltérables, dont la combinaison mécanique produit les phénomènes. Ainsi c'est par le dehors qu'on explique les choses; c'est à des rapports extrinsèques dans l'espace, à des nombres, à des figures, à des limites, qu'on veut tout réduire. Cependant, pour expliquer la combinaison des atomes, Épicure se voit bientôt forcé de leur attribuer, outre leurs propriétés matérielles, un pouvoir qui dépasse

1. Ἐπίνοαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν γεγόνασι. Diog., 26, 27, 28.
2. Lorsque l'objet de l'anticipation tombe directement sous les sens (l'idée générale d'*homme*).
3. L'idée de *géant*, de *pygmée*.
4. Une ville que nous voyons nous en représente une autre que nous ne voyons pas.
5. L'idée d'hippocentaure.
6. « C'est sur les mots que portent le jugement, le raisonnement, la démonstration; c'est dans les mots enfin que consiste la démonstration. » Sext. Emp., *id.*, 258. Plutarch., *ad Col.*, 15, 22. Pyrrh., *Hyp.*, II, 107.

déjà la sphère de la pure inertie et de la pure matière, un élément dynamique emprunté à la sphère de l'âme, de ce moteur qui, d'après Platon, se meut spontanément lui-même. C'est le pouvoir de changer, d'une quantité imperceptible, la direction naturelle de leur mouvement, et cela en un point du temps et de l'espace absolument indéterminables et incertains [1]. On reconnaît la spontanéité que Platon et Aristote attribuaient à l'âme de la génération et à la Nature, mais qui avait elle-même sa raison dans le désir du phénomène pour l'être, dans l'attrait de la Pensée éternelle et du Bien. Épicure supprime ce terme supérieur et transforme la spontanéité, l'apparente indépendance de la Matière éternelle du *Timée*, l'apparent hasard de la Physique d'Aristote, en un hasard réel et absolu, qui exclut toute sorte de raison, toute intelligibilité, toute Idée [2]. L'âme, atome subtil, possède le même pouvoir sous le nom de liberté, et par là elle peut se mettre à l'écart du tumulte extérieur, dans les régions sereines de la sagesse et de l'ataraxie. C'est une pure liberté d'indifférence qui aboutit à l'indifférence même [3].

III. Une fois délivré par la logique et la physique de la croyance à l'immatériel et au divin, de la religion et de la superstition qui nous menacent comme un monstre terrible des hauteurs du ciel, l'homme doit chercher le bien dans la nature même et vivre conformément à la nature. Or la sensation, interrogée sur le bien, répond que le bien est le plaisir.

Platon et les Socratiques considéraient le plaisir comme

1. Diog., X, 59. Lucr., II, 221. *Nec regione loci certâ nec tempore certo.*

2. Diog. de Laert., X, 133. Sur les rapports de l'Epicurisme et de l'Aristotélisme, voyez Ravaisson, *ibid.*, II, 92.

3. Sur la théorie de la liberté dans Epicure, voir le travail profond et original de Guyau : *La Morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines,* 3e édition.

un mouvement; Aristote le faisait résulter, non du mouvement, mais de l'acte immobile qui en est la fin, et en concluait qu'il est un repos plutôt qu'un mouvement [1]. Épicure adopte à la fois ces deux théories, dont il supprime la partie supérieure. Au-dessus du plaisir mobile décrit par Platon (ἡδονὴ ἐν κινήσει), il place le plaisir stable d'Aristote (ἡδονὴ καταστηματική), que Platon avait déjà décrit imparfaitement dans le *Philèbe* sous le nom de plaisir pur et sans mélange [2]. Mais, comme le principe de l'*acte* immatériel a disparu de l'Épicurisme, le plaisir stable ne peut plus consister que dans l'absence de mouvement, dans le repos matériel, pure inertie, « insensibilité comparable à celle d'un mort [3] ». Ainsi l'Epicurisme n'ose placer le bien dans le plaisir mobile dont Platon a fait ressortir l'insuffisance; d'autre part, il ne conçoit point ce plaisir supérieur au mouvement qui résulte de la possession de l'Idée, et qu'Aristote avait attribué à la Pensée pure [4]. Or, si le Bien suprême de Platon et d'Aristote pouvait concilier aisément l'immutabilité de l'Idée et l'activité de la Pensée [5], dans les régions inférieures de la Nature, au contraire, l'immobilité et l'activité s'excluent réciproquement. Épicure, forcé de choisir entre ces deux termes, et cherchant un asile contre le trouble de l'âme, se réfugie dans l'inertie. C'est l'immobilité du Bien et de l'Idée, descendue dans la Nature, mais sous l'imparfaite image d'un repos indifférent et stérile.

1. Ravaisson, *ibid.*, II, 100.
2. Tels sont les plaisirs de l'ouïe et de la vue.
3. Diog., II, 89. Clem. Alex., *Strom.*, II, 417.
4. Ravaisson, II, 115.
5. Voy. l'analyse du *Parménide*.

II. — Le stoïcisme.

I. Zénon repousse, comme Épicure, la notion de l'existence purement immatérielle, et s'accorde avec lui pour nier la réalité des Idées platoniciennes. Il n'y a rien de réel qui ne soit corps. Le mot d'incorporel ne comprend que des abstractions de la pensée, comme l'espace, le temps, la notion générale [1]. Rien dans l'intelligence qui n'ait été dans les sens. L'âme elle-même ne se saisit que par une sorte de toucher intérieur [2] : « source des sens, elle est elle-même un sens [3]. »

Pourtant, s'il n'y a rien de purement immatériel, ce n'est pas à dire que la matière soit tout. Les Stoïciens croient seulement que toute chose a une matière passive et un principe actif; mais c'est ce dernier qu'ils appellent l'élément essentiel des choses et, comme ils en empruntent le type à l'âme, le matérialisme n'est que la face inférieure de leur doctrine : la face supérieure est une sorte d'animisme universel [4]. Ce n'est plus sur l'Idée du Bien, ni sur l'Intelligence pure et immuable, mais sur l'Ame motrice d'elle-même que Zénon fixe ses regards; dans l'âme même, il considère surtout le côté voisin du corps, l'effort par lequel le principe de vie meut ses organes. A la passivité mécanique de la sensation, telle que la concevaient Démocrite et Épicure, Zénon substitue l'idée dynamique de l'action et du mouvement, empruntée

1. Sext., *adv. Math.*, I, vii, 38; X, 268. Diog., VII, 140, 141.

2. Stob., *Serm.*, append. XX, 9. Οἱ Στωϊκοὶ τήνδε τὴν κοίνην αἴσθησιν ἐντὸς ἀφὴν πρασαγορεύουσι, καθ' ἣν καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἀντιλαμβανόμεθα.

3. *Mens enim ipsa, quæ sensuum fons est, atque ipsa sensus est.* Cic., *Acad.*, II, 10.

4. Sur le Stoïcisme, voir le chapitre très savant de M. Ravaisson, dont nous nous sommes souvent inspiré. Nous croyons seulement que M. Ravaisson exagère le matérialisme des Stoïciens, auxquels il ne rend peut-être pas assez justice.

à Héraclite. D'après les Stoïciens, toute substance est une force dont l'activité s'exprime par la *tension* ou l'effort. L'acte pur et immobile d'Aristote est aussi abstrait que l'Idée de Platon. Ce qui est réel, c'est l'action dans le mouvement et le travail, l'action dans la nature et l'humanité. L'âme étant une force active, la sensation n'est plus seulement l'impression produite par l'objet; c'est un acte de l'âme réagissant contre l'impression extérieure. Zénon eût volontiers adopté la définition héraclitéenne de la connaissance, telle que nous l'avons trouvée dans le *Sophiste* : « une action, résultat d'une puissance de deux objets mis en rapport. » La sensation même est une action mutuelle de deux forces, et suppose une affirmation volontaire; les Stoïciens vont jusqu'à dire, non sans profondeur, que la sensation est un consentement de la volonté, un assentiment : *Sensus ipsos assensus esse* [1]. Le critérium du vrai est dans l'activité de l'âme, et la vérité des représentations se mesure au degré d'affirmation volontaire qui les accompagne. Quand l'impression extérieure nous frappe comme un choc, l'âme consent légitimement, et sa réaction, qui est en raison directe de l'action, constitue l'évidence [2]. Semblable à la main qui se referme, l'âme saisit et *comprend* l'objet; la représentation est *compréhensive* [3].

Les représentations, même compréhensives, ne sont pas encore la science; elles ont besoin d'être reliées, généralisées, rapportées à des intelligibles [4]. Le principe de Socrate se retrouve donc ici, comme dans toutes les philosophies qui lui sont postérieures; mais il reçoit dans le

1. Cic., *Acad.*, II, 33; *id.*, I, 11. *Assensionem animorum quam esse vult in nobis positam et voluntariam.*

2. Αὐτὴ γὰρ ἡ φαντασία ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτική, *adv. Math.*, VII, 257.

3. Πλήγη πυρός ὁ τόνος ἐστί. Cléanthes ap. Plut., *de Stoïc. rep.*, 7.

4. Sext. Emp., *adv. Math.*, VIII, 10. Κατ' ἀναφορὰν τὴν ὡς ἐπὶ τὰ προκειμένα τούτοις νοητὰ.

Stoïcisme la même interprétation que dans l'Aristotélisme. « L'âme est comme une tablette où nos pensées viennent se graver une à une. L'*expérience* n'est ni plus ni moins qu'une multitude de choses semblables [1]. » « Les Stoïciens, dit Plutarque [2], appelaient les Idées des conceptions de l'esprit. » Ce sont eux qui ont donné à ce mot d'idée son sens moderne et tout *subjectif*. Ils ont adopté le conceptualisme que Platon entrevoyait et réfutait d'avance dans le *Parménide*. Les conceptions générales, qu'ils appellent avec Platon ἔννοιαι ou ἐννοήματα, « ne sont ni des *substances* ni des *qualités* [3] », mais de simples *rapports*, qui ne sont réels que dans les objets. Ce n'est pas à dire que ces conceptions soient toutes arbitraires. Il en est que nous formons nous-mêmes par la combinaison de notions préexistantes, mais il en est qui « se produisent naturellement et sans le secours de l'art [4] » ; ce sont les anticipations proprement dites, « ou conceptions naturelles de l'universel [5] ». Les Stoïciens allaient même jusqu'à donner à ces conceptions le nom d'*innées* [6]; mais ils n'entendaient par là autre chose que le caractère naturel et nécessaire de certaines idées, abstraites il est vrai, mais correspondant à des rapports véritables entre les objets, et dont nous trouvons le type en nous-mêmes. L'âme, étant une force active, se représente tout le reste comme un ensemble de forces et d'activités. C'est le système d'Aristote, privé de ce réalisme supérieur qui avait pour objet l'intelligible identique à l'intelligence, sans

1. Plut., *de Plac.*, IV, XI; *ib.*, I, 10.
2. *De Plac.*, I, 10. Ἐννοήματα ἡμετέρα τὰς ἰδέας ἔφασαν.
3. Stob., *Ecl.*, I, 332. Ζήνων τὰ ἐννοήματά φησι μήτε τινὰ εἶναι, μήτε ποιά. — Τὰς ἰδέας ἀνυπαρκτὰς εἶναι. Simplic., *in Categ.*, f° 26, 6. Οὔ τινα τὰ κοινά.
4. Τῶν ἐννοίων αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται καὶ ἀνεπιτεχνήτως... Plut., *ib.*
5. Diog., VII, 51, 53, 54. Ἐστὶ δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τοῦ καθόλου.
6. Ἐμφυτῶν προλήψεων. Plut., *de Stoïc. rep.*, 17.

puissance et sans âme; c'est un pur conceptualisme qui rend toute vérité immanente à l'âme sous la forme de la notion.

II. La physique de Zénon est conséquente à sa logique. Les Stoïciens pensent, avec Héraclite, que l'être est tout ce qui agit et se meut, et que l'essence de l'être est l'action et le mouvement. On se rappelle la définition de l'être dans le *Sophiste*, empruntée probablement à l'école d'Héraclite : « La puissance d'exercer ou de subir une action, si petite qu'elle soit. » La définition stoïcienne est analogue : l'être est tout ce qui agit et pâtit, et dans tout être se trouvent action et passion réunies. Platon et Aristote, dégageant l'activité de toutes ses conditions matérielles et passives, en concevaient le type suprême dans la Pensée pure et dans le Bien pur; le Stoïcisme s'arrête, comme Héraclite, à une manifestation tout extérieure et très imparfaite de l'activité, à l'action proprement dite, toujours mêlée de passion, effet de l'âme motrice et mobile. L'acte et le mouvement ne font qu'un. « On ne peut pas appeler le mouvement *imparfait*, sous prétexte qu'il n'est pas acte; car, au contraire, il est tout acte; s'il offre succession et progrès, ce n'est pas pour venir à l'acte, car il est déjà actuel, mais pour produire cette œuvre extérieure qu'il laisse après lui [1]. » L'œuvre seule passe donc de l'imperfection à la perfection, de la possibilité à la réalité; mais le mouvement est tout d'abord parfait et tout acte : il est le principe suprême au delà duquel on ne peut remonter, et qui produit toutes choses dans la succession du temps. A l'origine de la nature est

1. Simplic., *in Categ.*, ό, f° 3, b. Καὶ τῆς κινήσεως, φησίν Ἰάμβλιχος, οὐ καλῶς οἱ Στωϊκοὶ ἀντιλαμβάνονται, λέγοντες τὸ ἀτελὲς ἐπὶ τῆς κινήσεως ἐφῆσθαι, οὐχ ὅτι οὐκ ἔστιν ἐνεργεία· ἐστὶ γὰρ πάντως, φάσιν, ἐνεργεία, ἀλλ' ἔχει τὸ πάλιν καὶ πάλιν, οὐχ ἵνα ἀφίκηται εἰς ἐνεργείαν, ἐστὶ γὰρ ἤδη, ἀλλ' ἵνα ἐργάσηται τοῦ ἑτέρου, ὅ ἐστὶ μετ' αὐτὴν.

un acte éternel de mouvement, une éternelle *génération*, dans laquelle s'unissent d'une manière inséparable l'activité et la passivité. L'élément passif est la matière, l'élément actif est la cause ou la force [1]; point de matière sans force, point de force sans matière; point d'âme sans corps, point de corps sans âme; au fond, corps et âme sont une même chose, la force agissant sur la matière passive. La matière est le *substratum* ou la substance indéterminée (οὐσία); la force est la qualité déterminante (ποιότης) [2]. La *qualité* n'est pas l'Idée de Platon, essence commune de tous les êtres qui en participent; c'est la forme spécifique et individuelle d'Aristote. Deux individus de même qualité seraient identiques et indiscernables. Rien n'est donc plus absurde, aux yeux des Stoïciens, que l'hypothèse d'une multitude d'individus *essentiellement* semblables, comme les atomes d'Épicure, ou d'une pluralité ayant une essence commune, comme les individus de Platon. D'autre part, les Stoïciens blâment Aristote d'avoir supposé des formes ou des actes exempts de matière et de puissance. Point de forme qui ne soit dans un sujet, et qui, par conséquent, ne soit une qualité. L'abstraction seule sépare les éléments indivisibles de l'être.

Platon et Aristote ont donc eu tort de considérer la raison des choses comme extérieure à la nature, et de poser à part soit les Intelligibles, soit l'Intelligence. Sans doute il y a une raison des choses, une loi suivant laquelle la force se développe et la puissance se détermine, et il est vrai d'ajouter que cette raison des choses est la pensée, la Raison même. Mais il ne faut pas la séparer des choses qu'elle produit, car elle réside dans leur sein : elle agit à l'intérieur de l'être et projette sa forme au dehors; elle est cet être même. La raison, *tendue* dans la matière, est

1. Diog., VII, 34. Sext., IX, 11. Sén., *Ep.*, 65. Cic., *Acad.*, I, 6.
2. Cic., *ib.*

l'élément actif qui en développe les puissances par une expansion graduelle, par une évolution ; elle est donc semblable à une semence qui contient à l'avance dans son unité une succession indéfinie de formes, et les Stoïciens l'appellent la *raison séminale*.

Cette raison séminale, c'est l'Idée de Platon descendue dans les choses mêmes, et combinée avec l'acte d'Aristote également abaissé à la condition du mouvement. Les deux principes sont ramenés à l'unité, comme ils avaient en effet besoin de l'être ; mais ce n'est point dans un terme supérieur que le Stoïcisme les identifie : c'est dans le terme inférieur de la nature, c'est dans la tension de l'être qui fait effort pour se développer. Il y a dans cet être une idée, puisqu'il y a en lui une raison ; mais c'est une idée vivante et mouvante, loi interne qui se confond avec l'être qu'elle dirige, unité du sein de laquelle se développe une multitude [1]. Comme Speusippe, Zénon revient au point de vue des Pythagoriciens, qui avaient assimilé les principes des choses aux semences des êtres organisés, et qui plaçaient la perfection et la beauté non à l'origine des êtres, mais à la suite de leur progrès naturel [2]. L'origine des êtres, c'est l'unité concrète qui enveloppe les contraires ; c'est la cause première active et passive tout ensemble, que les Stoïciens appellent, à l'exemple des Pythagoriciens, mâle et femelle, hermaphrodite [3].

Telle est l'unité multiple que les Stoïciens placent au commencement des choses : ce n'est point celle que nous

1. Cleanth., *ap. Stob. Ecl.*, I, II, 372. Οὕτως ἐξ ἑνός τε πάντα γίνεσθαι.

2. Arist., *Mét.*, XIV, p. 300, l. 31. Προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφαίνεσθαι.

3. Ἀῤῥηνοθῆλυ. Valer. Soran. ap. August., *de Civ. Dei*, VII, 9.

> Jupiter omnipotens, regum rex ipse Deusque
> Progenitor genitrixque deum, Deus unus et omnia.

Cf. Eusèb., *Præpar. ev.*, III, 9.

montrait Platon dans le *Parménide*, reposant à jamais dans une immobilité plus féconde que le mouvement, et jouissant d'une inaltérable félicité ; c'est la raison luttant dans la matière avec la matière même.

Cette raison dont la tension est l'état naturel, ce principe actif dont les transformations successives donnent naissance au monde, c'est le feu vivant d'Héraclite, « un feu artiste, marchant par une voie certaine à la génération du corps [1] » ; c'est l'éther d'Aristote, qui n'était chez ce philosophe que le premier organe de la Raison divine [2]. En tension dans le monde entier, le feu éthéré des Stoïciens relie toutes les parties de l'univers et en forme un tout sympathique [3]. Il est la raison séminale universelle, où sont enveloppées et du sein de laquelle se déploient toutes les autres. Le Dieu des Stoïciens est l'âme du monde, à laquelle Platon n'avait pu s'arrêter dans sa marche dialectique, parce qu'il n'y avait point trouvé la perfection suprême.

L'âme du monde, d'ailleurs, ne fait qu'un avec la nature elle-même dans la doctrine des Stoïciens [4] : mêlée au vaste corps qu'elle anime, elle se meut en lui, et en relie tous les membres par le lien indissoluble de la nécessité. *Causa pendet ex causa; privata ac publica longus ordo rerum trahit* [5]. Tout découle de l'enchaînement infini des causes, au sein de la cause universelle.

Le Destin est en même temps une providence, parce qu'au fond il est la raison immanente à l'univers, mais une raison qui s'ignore elle-même, une pensée qui ne se pense pas, un artiste qui crée le beau par un instinct aveugle, sans avoir devant les yeux le modèle des Idées.

1. Πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν. Diog., VII, 137, 148, 156. Plut., *de Pl. ph.*, I, 7. Cic., *de Nat. deor.*, II, 11, 15, 22, 32.
2. Ravaisson, *ibid.*, p. 150.
3. Σύμπνοια. Diog., *id.*
4. Sén., *Quæst. nat.*, II, 45. Diog., VII, 148.
5. Sén., *de Provid.*, 5.

Dans Platon, il y a deux causes qui concourent à la formation du monde : l'Intelligence contemplatrice de l'Intelligible, et la Nécessité, qui n'est que la série des causes motrices. Les Stoïciens identifient ces deux principes, mais toujours dans la nature, et non dans la pensée divine. Au delà de la nature il n'y a rien.

Il semble en effet que l'activité éternelle doive avoir un éternel objet d'action auquel s'applique son activité même. Les Stoïciens crurent que l'objet immédiat et unique de cette activité est le monde, dans sa réalité sensible. Dès lors, l'activité divine, tout entière appliquée au monde fini et imparfait, se borne elle-même par les effets qu'elle produit, devient passive en eux et par eux, lutte et se tend avec effort dans la matière dont elle ne peut s'affranchir, se nie en s'affirmant, se détruit en se posant, et tout en paraissant d'abord infinie, absolue, nécessaire, n'est au fond que le fini lui-même. Platon, s'élevant au-dessus de l'Héraclitéisme et le subordonnant sans le détruire à une conception plus haute, avait placé en Dieu même l'éternel objet de l'activité divine, le monde des perfections intelligibles ou des Idées. Dès lors c'est sur elle-même que l'activité de Dieu agit, sans pour cela se rendre elle-même passive : la passivité réelle demeure tout entière en dehors de Dieu, inhérente au monde imparfait. Pourtant, le principe même de cette passivité, l'Idée de l'*autre* ou de la dyade réside au plus profond de l'essence divine, dans le Bien-un, dont elle n'est que la puissance communicable et la fécondité. Tout se ramène ainsi à une perfection radicale sans mélange d'imperfection, Bien pur, Pensée pure, Activité pure. L'imperfection ne commence qu'avec les êtres autres que Dieu, dont l'existence, quoique finie et incomplète, est cependant meilleure que la non-existence et accroît pour ainsi dire la somme du bien participé, sans accroître le Bien participable, éternellement en possession de sa plénitude. Les Stoïciens n'ont admis que le dieu engendré dont

parle le *Timée*, et l'ont identifié avec le *Dieu générateur*.

III. Dans le grand monde est un monde plus petit, l'humanité; et dans l'humanité se retrouvent les deux éléments universels, matière et force, passion et action. Or, la raison ou volonté, luttant et se tendant contre la passion, c'est la vertu. Ici va reparaître l'Idée de Platon avec la morale qui en découle, mais toujours renfermée dans l'horizon de la nature et de l'humanité.

Comme les Épicuriens, les Stoïciens adoptent pour maxime qu'il faut vivre conformément à la nature. Cette maxime vague était alors dans la bouche de tous les moralistes, qui l'interprétaient différemment. Zénon réfute ceux qui font du plaisir le premier objet de nos tendances naturelles, le premier bien que l'âme poursuit. Le plaisir n'est qu'un phénomène ultérieur, qui résulte de la satisfaction des tendances naturelles; mais ces tendances préexistent au plaisir, et vont spontanément à leur but : la curiosité, par exemple, poursuit le vrai avant de savoir qu'un plaisir est attaché à la découverte du vrai. Il ne faut pas confondre le moyen accessoire (ἐπιγέννημα) qu'emploie la nature avec sa véritable fin, qui est le maintien de la *constitution essentielle* (σύστασις) par des actes *convenables* (καθήκοντα) [1]. La nature a pour ainsi dire confié et recommandé chaque être à lui-même; aussi l'enfant, avant de connaître le plaisir, recherche ce qui lui est salutaire [2] : ce qu'il aime, c'est la conservation et le développement de son être.

On reconnaît la théorie de Platon, qui mettait le plaisir au nombre des choses relatives, des phénomènes tendant à une fin. Le plaisir, qui *devient* sans cesse et n'*est* jamais, ne peut être bon par lui-même. « Quand l'harmonie, disait

1. Diog., VII, 85-86. Cic., *de Finibus*, III, 5.
2. Animas sibi commendari et conciliari... Antequam voluptas attigerit, salutaria appetunt parvi... Cic., *ib.*

Platon, vient à se dissoudre dans les animaux, à ce moment la nature se dissout aussi, et la douleur naît... Lorsque l'harmonie se rétablit et rentre dans son état naturel, le plaisir prend alors naissance [1]. » Enfin, quand l'harmonie est stable, il n'y a ni plaisir ni douleur, mais un genre d'existence plus voisin de la vie divine.

Platon avait distingué les plaisirs mêlés de peine, résultat de la satisfaction d'un besoin, des plaisirs purs, comme ceux de la vue ou de la contemplation intellectuelle. Les Stoïciens distinguent aussi la *volupté* (ἡδονή) de la joie de l'âme (χαρά), compatible avec la vertu et la sagesse [2]. Mais cette joie n'est encore qu'un effet du bien, et non le bien même. Sous aucune de ses formes, le plaisir ne peut donc être considéré comme la fin dernière de nos actes; telle est la conclusion à laquelle arrivent également Platon et les Stoïciens.

Une fois parvenu à l'usage de sa raison, l'homme aperçoit entre les fonctions naturelles un ordre qui résulte de la convenance et de l'accord des parties les unes avec les autres. Quand toutes nos facultés agissent simultanément, et résonnent pour ainsi dire à l'unisson comme les cordes d'une lyre, l'âme offre le spectacle de la beauté morale. Cette beauté, c'est-à-dire cet ordre, cette harmonie, ὁμολογία, les Stoïciens, à l'exemple de Platon, la jugent plus estimable que les choses mêmes dans lesquelles ils la voient régner [3]. Eux aussi, ils font consister le bien moral dans la beauté de l'âme [4].

Le bien ou le beau, avait dit Platon, est pour chaque être la perfection de sa nature : τελειότης ἐστὶ τῆς ἑκάστου φύσεως. Les Stoïciens considèrent aussi le bien comme ce qui est achevé de sa nature, qui a toutes ses parties, tous

1. *Phileb.*, 211.
2. Diog., VII, 116. Cic., *Tuscul.*, IV, 6. Sén., *Ep.* 56.
3. Cic., *de Fin.*, III, 6.
4. Cic., *de Offic.*, I, 4, 28, 40.

ses nombres, *quod omnes numeros habet*, en d'autres termes le parfait[1].

La beauté et la perfection d'un être résultent de la conformité de cet être à sa loi, à son type, à son Idée. Et comme c'est la raison qui conçoit l'Idée, avec laquelle elle s'identifie, bien vivre, d'après Platon et d'après les Stoïciens, c'est vivre conformément à la raison. Seulement, tandis que Platon élevait la loi de l'être au-dessus de l'être même et transportait l'Idée dans un monde à part, les Stoïciens placent la loi au fond même de l'être, comme sa raison séminale.

Cette raison qui est en nous, qui est nous-mêmes, est aussi autre chose que nous-mêmes. La raison, en effet, est commune à tous les hommes, égale chez tous, une et identique dans la diversité des personnes. Il suit de là que l'action conforme à la raison acquiert un caractère universel : elle dépasse de l'infini la sphère de l'égoïsme particulier, et se confond avec l'intérêt de tous. En obéissant à sa véritable nature, le sage obéit donc par là même à la nature universelle, καὶ τῇ αὑτοῦ φύσει καὶ τῇ τῶν ὅλων [2] ; car notre propre nature est une partie de la grande nature, μέρη γὰρ εἰσὶν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου [3]. Ainsi se trouvent identifiés, par l'intermédiaire de la raison, l'intérêt de chacun et l'intérêt de tous.

Le Stoïcisme s'éleva de bonne heure à ce point de vue platonicien. Chrysippe entendait par la nature « *et la nature commune et en particulier celle de l'homme* ». Cléanthe va plus loin, et efface entièrement l'individu devant l'universel.

De là résulte la doctrine de la fraternité humaine, déjà

1. Καλὸν δὲ λέγουσι τὸ τέλειον ἀγαθὸν, παρὰ τὸ πάντας ἔχειν τοὺς ἐπιζητουμένους ἀριθμοὺς ὑπὸ τῆς φύσεως. Diog., VII, 100. Illud autem quod rectum iidem appellant, perfectum est, et ut iidem dicunt, omnes numeros habet. *De Offic.*, I.

2. Diog., *ib.*

3. Diog., *ib.*

en germe dans Platon. La raison est la même chez les différents hommes ; tous en ont leur part, et tous l'ont tout entière. A ce titre, il n'y a point de distinction parmi eux : ils sont hommes par la raison, ils sont égaux comme hommes. L'identité du bien et de la raison, plaçant l'homme au-dessus des événements extérieurs, mettant toute sa félicité et sa valeur en lui-même, fait disparaître les différences de race, de nationalité, de condition sociale, et consacre, avec l'unité du genre humain, l'égalité de tous les hommes devant la loi morale. La bienveillance, complétant la justice, relie les membres de la société par ce grand et noble amour que Cicéron, s'inspirant du Stoïcisme, appelait déjà *charité*, *caritas generis humani*. La notion du bien reçoit une extension sans cesse croissante : ce n'est plus ni l'intérêt particulier ni l'intérêt national ; c'est l'intérêt de l'humanité et de la république universelle.

Mais l'humanité n'est pas tout dans le monde : au-dessus d'elle est le monde lui-même, et c'est encore ce que les Stoïciens ont compris. Non seulement tous les hommes, mais encore tous les êtres, forment une même famille et comme les membres d'un même corps. La raison n'est pas seulement humaine, quelle que soit la généralité qu'on donne à ce mot ; elle circule dans l'univers. De là un troisième sens de la maxime stoïcienne : Agis conformément à la nature tout entière, et que ta vie soit mêlée à celle du tout, *toti mundo te insere* [1]. « O monde, disait Marc-Aurèle, j'aime ce que tu aimes. Donne-moi ce que tu veux ; reprends-moi ce que tu veux. Tout ce qui t'accommode m'accommode moi-même. Tout vient de toi ; tout est en toi ; tout rentre en toi. Un personnage de théâtre dit : Bien-aimée cité de Cécrops ! et moi, ne dirai-je point : Bien-aimée cité de Jupiter ! »

1. Cf. Platon, *Lois*, X. « L'univers n'existe pas pour toi, mais tu existes pour l'univers... Ton bien propre se rapporte et à toi-même et au tout, selon les lois de l'existence universelle. »

C'est ainsi que le Stoïcisme gravit, avec Platon, l'échelle dialectique des divers degrés du bien; et à mesure qu'il s'élève, à mesure aussi s'accroît l'extension de cette idée, du bien particulier au bien général, du bien général au bien universel.

Mais le Stoïcisme, nous le savons, refuse de suivre Platon jusqu'au bout. Le bien universel de Zénon est le bien immanent à l'univers visible, bien concret, mêlé au monde qu'il organise; ce n'est pas le bien séparé du monde, le Bien en soi. Aristote, s'inspirant de Platon, avait écrit ces paroles : « Le bien d'une armée est dans son ordre, et surtout dans son chef. » Pour les Stoïciens, le bien est seulement dans l'ordre du monde. Dès lors, il est entièrement identique à la *proportion* et à la *beauté* [1]; car la beauté est le bien conçu comme l'unité d'une pluralité, comme le lien et la convenance de plusieurs parties, comme la forme d'une matière; et on sait que, pour les Stoïciens, forme et matière étaient inséparables. Telle n'était pas la pensée de Platon, qui regardait la proportion, la beauté, la vérité même, comme de simples manifestations du bien, inférieures au bien véritable, quoiqu'elles en soient voisines. Dans le Platonisme, le beau dérive du bien, dont il est la splendeur et le reflet visible au sein de l'univers; dans le Stoïcisme, le beau est absolument identique au bien, et il l'engendre plutôt qu'il n'en est engendré.

Cependant Platon, lui aussi, avait identifié le beau et le bien; mais c'est qu'alors il entendait le *bien moral*, le bien concret qui réside dans la volonté et dans la raison humaine, l'ordre introduit dans toutes les parties de l'âme par leur conformité à l'Idée. Le bien moral était subordonné par Platon au bien en soi. Or, les Stoïciens ayant

1. C'est ce que remarque M. Ravaisson, *ibid.*, 192; mais, quand il attribue la même doctrine à Platon, il nous semble dans l'erreur.

supprimé ce bien supérieur à l'humanité et à la nature, il en résulte que le plus haut degré du bien, à leurs yeux, c'est le bien moral ou la vertu.

Alors se déroulent dans leur enchaînement logique toutes les particularités de la morale des Stoïciens, si paradoxale à première vue, mais réellement conséquente à leur métaphysique.

La première conclusion des principes stoïciens, c'est que la vertu a son unique fin en elle-même. Dans Platon, la vertu n'est qu'un moyen pour arriver à un bien supérieur qui enveloppe, avec la perfection morale, le bonheur parfait. Au-dessus du bien moral est le bien en soi, le souverain bien; et telle est l'infinité de ce principe suprême qu'il déborbe toutes nos définitions et toutes nos imparfaites formules. Le souverain bien, dit Platon dans le *Philèbe*, n'est pas seulement le bonheur, ni seulement l'intelligence: il n'est pas l'ordre, ni la proportion, ni la beauté, ni la vérité, ni l'essence même; à plus forte raison n'est-il pas la vertu. Zénon, faisant descendre le bien dans le monde sensible, croit que la vertu se suffit à elle-même. L'âme universelle se meut pour se mouvoir, et tout son acte est dans sa tension éternellement parfaite; de même l'homme de bien agit pour agir, lutte pour lutter, et la vertu, cette tension de l'âme raisonnable et active, trouve en elle-même sa propre satisfaction. *Gratuita est virtus, virtutis præmium ipsa virtus.*

Cette nature qui se meut pour se mouvoir, sans but supérieur à atteindre; cette humanité qui combat pour la seule gloire de combattre, mourant et renaissant, tombant et se relevant, sans repos et sans fin, c'est là un drame émouvant et héroïque dans ses péripéties; mais enfin, quel en est le dénoûment? La loi morale n'a plus de but ni de sanction. Le *beau moral* des Stoïciens ne peut être que deux choses : un ordre concret au sein d'une matière, et alors il n'a plus un caractère absolu; ou un ordre abstrait sans aucune réalité, analogue à

l'ordre mathématique; et dans ce cas il est difficile d'expliquer métaphysiquement le caractère obligatoire et transcendant du bien par rapport à la volonté.

Si la vertu a sa fin en elle-même, le sage qui la possède ne peut plus rien demander au delà : se reposant dans la possession du bien parfait, il se suffit et non seulement il faut dire qu'il est le seul libre, le seul savant, le seul riche, le seul roi, le seul maître de toutes choses; mais encore il marche de pair avec Dieu [1]. S'élevant comme Hercule au-dessus de l'humanité, il s'assimile et s'identifie à la Raison universelle. Sa perfection ne peut plus ni croître ni déchoir; toutes ses vertus n'en font qu'une, non plus seulement en ce sens qu'elles sont inséparables, comme l'avait pensé Platon, par leur rapport nécessaire à l'Idée unique, mais parce qu'elles se confondent réellement dans une unité absolue de nature et de degré [2]. En un mot, tout ce qu'entraîne avec elle la perfection doit être affirmé du sage stoïcien, qui n'est que l'homme divinisé.

Mais, alors même qu'on le divinise, l'homme ne conserve-t-il pas cette possibilité de jouir et de souffrir inséparable de la condition humaine? n'est-il pas affecté, du sein même de sa sagesse et de sa perfection, par l'imperfection des autres, par les vices et les injustices de la société? — Les Stoïciens, ne pouvant nier que le sage est encore accessible à la souffrance et exposé aux coups de la fortune, n'avaient plus qu'une ressource pour conserver à la vertu son caractère de souverain bien, c'était de placer au nombre des choses indifférentes la douleur et le plaisir, la bonne et la mauvaise fortune.

Cette doctrine que la vertu a sa fin en elle même conduisait ainsi logiquement à retirer le titre de bien à tout ce qui n'est pas la vertu.

1. Chrys., *ap. Stob. Ecl.*, II, 198. Plut., *adv. Stoïc.*, 33; *de Stoïc. Rep.*, 13.

2. Diog. Laert., VII, 125. Plut., *de Stoïc. Rep.*, 7. Cic., *Tuscul.*, II. Simpl., *in Cat.* ξ', f° 3.

Par là le Stoïcisme s'écartait complètement de la théorie platonicienne, et enlevait à l'idée du bien son universalité. D'après Platon, la vertu n'est qu'une espèce du bien, la plus noble sans doute et la plus belle que l'homme puisse ici-bas réaliser dans son âme ; mais, en dehors du bien moral, n'y a-t-il pas d'autres formes du bien? Tout ce qui est, tout ce qui a une existence déterminée, tout ce qui possède des qualités positives et intelligibles, contient par là même quelque chose de bon. Rien n'existe donc que par la communication et la participation du bien, et, en ce sens, le bien est toutes choses, loin d'être seulement la vertu. Comment donc la vertu suffirait-elle à combler les désirs de l'âme, elle qui n'est qu'un moyen pour parvenir à la félicité divine de la vie à venir? Le Stoïcisme, ayant fait redescendre le bien dans la sphère de la nature, le personnifie, l'actualise, le réalise non plus en Dieu, mais dans le sage. Or le sage est homme, et l'homme contient en lui un principe passif qui s'oppose à l'impassibilité de la perfection et de la vertu. De là la nécessité de détruire en soi toute sensibilité, toute passion, même celles qui semblent les plus généreuses. La pitié, par exemple, en nous faisant partager la souffrance d'autrui, l'indignation, en nous faisant éprouver le contre-coup de l'injustice, l'admiration, en nous abaissant devant quelque chose de supérieur à nous-mêmes, altéreraient le calme intérieur de la sagesse et compromettraient la divinité de l'homme vertueux. Soyons donc indifférents à tout ce qui n'est pas notre sagesse, et retirons-nous à part de l'humanité, de la patrie, de la famille, dans la tranquille jouissance de notre vertu solitaire.

Ainsi, par une sorte d'évolution logique, la doctrine qui proclamait d'abord la fraternité des hommes au sein de la famille universelle finit par concentrer le sage dans une impassibilité prétendue divine, qui touche de bien près à l'égoïsme. C'est que, tout en regardant l'Idée

platonicienne du bien comme une pure abstraction, le stoïcien éprouve le besoin de la réaliser quelque part, et il ne trouve rien de mieux que de diviniser la vertu.

En résumé, Épicure et Zénon se posent également à eux-mêmes, dans une époque de trouble et de corruption croissante, le grand problème qui devait effacer alors tous les autres : « Où est le bien? » Mais, détournant leurs regards de la région immatérielle où Platon voyait reluire ce bien suprême et où Aristote l'avait vu après lui, ils cherchent le bien parfait dans l'horizon de la nature et, le confondant avec ses imparfaites images, ils le placent dans le repos indifférent de la volupté, ou dans l'énergie inquiète de la vertu terrestre. Épicure s'abandonne pour ainsi dire lui-même, cède aux circonstances pour n'être point accablé, fléchit pour n'être point brisé; Zénon se raidit contre les choses extérieures, — menaces de la fortune ou tyrannie des hommes, — et il leur oppose l'effort d'une volonté qui, dans les tourments et la mort même, se sent plus noble que ce qui la tue et semble triompher en succombant.

Platon et Aristote avaient élevé au-dessus de la nature et de l'homme la cause première et dernière de laquelle tout dérive et à laquelle tout revient. Mais Platon avait surtout mis en lumière le caractère universel du Principe, et Aristote, son caractère individuel. L'universalité du Principe expliquait le possible, la *puissance*; l'individualité expliquait le réel et l'*actuel*. Ni Platon ni Aristote n'avaient exactement déterminé le rapport de ces deux termes; cependant Platon avait conçu l'unité suprême qui les concilie, le Bien supérieur à la pensée et à l'essence, qui contient les Idées comme des perfections réelles en lui et virtuelles pour autrui, ou *participables*. Mais cette conception était à la fois trop vague et trop profonde pour être comprise et acceptée tout d'abord. Épicure supprime, par une négation radicale, l'objet de la dialectique et de la métaphysique, l'Intelligible, qu'il s'appelle l'Idée

ou l'Acte, l'absolue universalité ou l'absolue individualité. Le Stoïcisme n'accepte pas cette négation; au lieu de supprimer un des termes du problème, il comprend la nécessité de les unir tous deux dans un terme moyen. Mais où est cette unité de la puissance et de l'acte, de l'universel et de l'individuel? faut-il la chercher au-dessus ou au-dessous des Idées platoniciennes et de l'Acte péripatéticien? — Au lieu de remonter l'échelle dialectique, les Stoïciens la descendent : ce n'est pas dans le Bien parfait ni dans l'Intelligence immatérielle, c'est dans l'Ame du monde, dans la nature, qu'ils espèrent trouver l'unité de la puissance universelle et de l'acte individuel. Mais, à la place de l'unité véritable, ils ne trouvent qu'une imparfaite union dans le terme intermédiaire de la force concrète ou raison séminale. L'idée, en effet, une fois descendue dans la nature, n'est plus qu'une puissance en voie de développement, une loi interne qui projette au dehors la multiplicité des formes visibles sans parvenir jamais à s'y réaliser entièrement. Déplaçant pour ainsi dire l'absolu, les Stoïciens le renferment dans la nature : dès lors, l'absolu de la métaphysique n'est plus l'Idée du Bien, fin immuable du mouvement, mais la tension de la force motrice et mobile tout à la fois; l'absolu de la logique n'est plus l'Idée de la science pure, mais la tension de la perception naturelle, seule règle du savoir, seul critérium de la certitude; l'absolu de la morale n'est plus l'Idée du juste à laquelle tend la volonté, mais la tension de la volonté même dans la vertu. Cependant, comme la notion du Bien en soi, du souverain bien, est indestructible dans la pensée humaine et nécessaire d'ailleurs à la morale, les Stoïciens sont réduits à identifier le Bien en soi avec le bien moral; d'où résultent ces conséquences, contraires au Platonisme, qu'en dehors de la vertu il n'y a aucun bien véritable, et que la vertu, se suffisant à elle-même, doit se prendre elle-même pour unique fin. Le sage est donc un dieu. Les Stoïciens, ayant refusé de s'élever

dans le monde intelligible de Platon, divinisent les puissances de la nature et les actions de l'homme. Leur Dieu, c'est l'éternel devenir d'Héraclite, qu'ils érigent en principe inconditionnel, toujours en acte comme mouvement, virtuel seulement dans les effets passagers qu'il produit et détruit; devenir absolu qui se résout dans une relativité absolue, c'est-à-dire dans une contradiction immanente aux choses. L'unité supra-intelligible et la multiplicité intelligible, objets des deux premières thèses du *Parménide*, ne sont plus que des abstractions; la seule réalité concrète est dans l'éternelle génération de la vie universelle. Le monde et l'homme travaillent sans cesse à réaliser en eux cette abstraction sublime de l'Idée; le sage va même jusqu'à se sacrifier pour elle; mais tout passe, tout s'écoule; et l'Idée, que Platon appelait l'être, ne sera jamais autre chose que la plus haute fiction de la pensée.

LIVRE III

LE NÉOPLATONISME

CHAPITRE PREMIER

LES NÉOPLATONICIENS GRECS ET JUIFS. L'IDÉE, MÉDIATRICE ENTRE L'ORIENT ET L'OCCIDENT

I. Les Néoplatoniciens grecs ; Modératus, Alcinoüs, Plutarque. Modifications que subit la théorie des Idées. — II. Le Verbe chez les Grecs. — III. Le Verbe chez les Perses ; les Idées et les Férouërs. — IV. Le Verbe chez les Hébreux. — V. Le Platonisme dans l'école juive d'Alexandrie ; la théorie des Idées dans Philon. — Numénius. — VI. Progrès accomplis dans la théorie de la participation. Comparaison de la *participation* et de la *procession*.

I. Le Bien, unité infinie, enveloppant la pluralité éminente des perfections et puissances ou des Idées ; l'Intelligence, par laquelle le Bien prend conscience de lui-même et transforme ses perfections en pensées ; l'Ame, sans laquelle il n'y a point d'intelligence, principe de vie et de mouvement qui change les puissances communicables en une communication réelle ; enfin la matière, au sein de laquelle descendent les Idées, et qui a elle-même son principe ou son type dans l'Idée de la dyade, matière intelligible, condition de la matière sensible : tels sont les principaux degrés dialectiques du Platonisme. La matière, déjà abstraite dans Platon, toute mathématique dans Speusippe

et dans Xénocrate, s'était réduite pour Aristote à une pure possibilité, sans qu'Aristote voulût, comme Platon, faire rentrer en Dieu cette possibilité même. Dès lors toute la philosophie roule sur les rapports de la puissance et de l'acte, de la matière et de Dieu, qu'on sent le besoin de ramener à l'unité. Le Stoïcisme cherche vainement la solution dans le panthéisme; mais il fait sentir plus que jamais la nécessité d'un rapprochement entre ces deux termes extrêmes : matière et Idées, puissance et acte, imparfaitement identifiés par Platon et trop séparés par Aristote.

Cette tendance à la synthèse des deux principes se montre avec netteté dans un pythagoricien du premier siècle de l'ère chrétienne, Modératus de Gadès, qui essaya de rattacher la matière à la raison divine [1]. « La raison universelle, comme dit Platon, voulant faire naître d'elle-même les êtres, a séparé d'elle la quantité en s'en retirant, en la privant de toutes les formes et Idées qui lui appartiennent. Cette quantité, cette Idée détachée par privation de la Raison universelle, qui contient en elle-même les raisons de tous les êtres, voilà le modèle de la matière corporelle. Les Pythagoriciens et Platon l'appelaient déjà la quantité, entendant par là non la quantité dans son Idée incorporelle, mais la quantité divisée, privée, détachée, dispersée et comme éloignée de l'être; ce qui fait que la matière, s'écartant pour ainsi dire du bien, semble devenir le mal lui-même [2]. » La matière n'est donc autre chose que la quantité idéale détachée de l'Unité divine, et devenant par cette séparation une quantité réelle. Le monde, c'est la multiplicité intelligible sortant de l'Unité divine, et se réalisant par une sorte de privation mystérieuse que Dieu accomplit dans son être.

Outre la matière, Modératus de Gadès comptait trois

1. C'est ce que M. Ravaisson a fort bien montré (*ibid.*, II, 331). Cf. Vacherot, *École d'Alex.*, I.

2. Simpl., *in Phys.*, f° 50, b.

principes des choses : « La première unité est supérieure à l'être et à toute essence; la seconde unité, qui est le véritable être, est l'intelligible, c'est-à-dire les Idées; la troisième, qui est l'âme, participe de l'Unité et des Idées[1]. » On voit que Modératus entrait profondément dans la pensée de Platon, d'abord par les quatre éléments métaphysiques dans lesquels il résumait sa doctrine, puis par le rapport de participation mutuelle qu'il établissait entre ces éléments, de manière à les faire provenir l'un de l'autre. Le Bien, enveloppant tout dans son unité, se séparait pour ainsi dire des principes divers qu'il contenait en lui-même, et produisait par cette sorte d'analyse les Idées et l'âme, puis la matière. Ainsi la multiplicité sortait de l'Unité même.

Alcinoüs, contemporain de Modératus, essaye de concilier Platon et Aristote. Moins profond que Modératus en ce qui concerne le rapport des Idées à la matière, il jette une clarté nouvelle sur le rapport des Idées à Dieu. Il conserve le dualisme d'Aristote, mais il place les Idées dans l'Intelligence divine, d'où Aristote les avait exclues. Selon lui, la matière est coéternelle à Dieu et possède même une âme, comme le *Timée* semble le dire[2]; mais c'est une âme entièrement passive, incapable de se suffire véritablement à elle-même, et que Dieu a de toute éternité assujettie à sa loi. Tandis que Modératus, préoccupé surtout de concilier le Platonisme avec le Pythagorisme, découvrait l'unité qui se cache sous le dualisme du *Timée* et que le *Parménide* laisse entrevoir, Alcinoüs, s'efforçant de concilier Platon et Aristote, n'attribue au premier que le dualisme péripatéticien, et méconnaît la tendance de Platon à idéaliser la matière. Mais l'introduction dans le Platonisme du point de vue aristotélique sur l'Intelligence divine devait donner à la théorie des Idées une

1. Simp., *in Phys.*, f° 50, b.
2. *Intr. in Plat.*, ch. 14. Καὶ τὴν ψυχήν.

forme nouvelle. Pour Platon, les Idées sont surtout des essences, des puissances, des formes de perfection, et par conséquent des *objets* de la pensée divine. Mais Aristote ayant montré, mieux encore que Platon lui-même, l'essentielle identité de l'objet et du sujet dans l'Intelligence, il en résulte que les Idées ne peuvent être des objets de la pensée sans être des *pensées*. Alcinoüs, réunissant ces deux conceptions, insiste sur le caractère en quelque sorte subjectif des Idées. Déjà, nous le savons, les Stoïciens avaient donné au terme d'*idée* le sens nouveau et tout psychologique qu'il a conservé jusqu'à nos jours. D'accord sur ce point avec les Stoïciens, Alcinoüs appelle les Idées des pensées; mais ce ne sont pas seulement les pensées de la raison humaine, comme l'avaient soutenu Aristote et les Stoïciens; ce sont les pensées éternelles, les actes de la raison divine. « L'Idée, par rapport à Dieu, est sa pensée; par rapport à nous, le premier intelligible... Si Dieu est intelligence ou intelligent, il a des pensées, et ces pensées sont éternelles et immuables. Or, s'il en est ainsi, il y a des Idées [1]. Au-dessus de l'âme du monde, qui n'a l'intelligence qu'en puissance, est l'intelligence en acte, lieu des Idées [2].

Mais il y a un principe supérieur encore. « Sans être la pensée, Dieu donne à l'intelligence de penser, et aux intelligibles d'être pensés, en éclairant la vérité de sa lumière [3]. » Au-dessus de l'acte se trouve donc la cause même de l'acte, et cette cause est Dieu [4]. Dieu est ainsi considéré comme un principe qui domine à la fois l'acte et la puissance. Cependant, ce principe n'est pas encore l'Unité alexandrine. Tout en s'élevant au-dessus d'Aristote, Alcinoüs appelle encore le premier Dieu la

1. *Intr.*, ch. 9.
2. *Id.*, ch. 10.
3. *Id.*, ch. 14.
4. *Id.*, ch. 10.

première Intelligence[1]. Le second principe est l'acte de la pensée (νόησις); le premier est l'être pensant, l'Intelligence même (νοῦς). Alcinoüs ne peut se contenter d'admettre avec Aristote cet acte de pensée qui serait à lui-même sa propre substance[2], et, sans sortir du point de vue de l'Intelligence, il est amené à poser trois termes distincts :

1° La puissance de penser (ὁ νοῦς ἐν δυνάμει), ou âme du monde, dont le développement constitue le mouvement; cette âme du monde se confond avec la matière même, qui est la *puissance* nue d'Aristote ;

2° L'acte de la pensée (ἡ νόησις), identique à l'Idée de Platon et au Dieu d'Aristote ;

3° L'Intelligence (ὁ πρῶτος νοῦς), supérieure tout à la fois à la pensée en acte et à la pensée en puissance, dont elle est la commune origine.

C'est ainsi que le dualisme d'Alcinoüs finit par se résoudre en une trinité, qui elle-même se résout dans l'unité. Mais c'est l'unité de l'Intelligence, et par là Alcinoüs demeure fidèle à la pensée hellénique, sans mélange de tendances orientales. Il va moins loin que Platon lui-même, qui avait placé l'Unité ineffable au-dessus de l'intelligence et de l'essence.

Plutarque explique les mystères égyptiens par la doctrine de Platon. Osiris est le principe du Bien, la monade ; Typhon est le principe du mal, la dyade, la matière ; Isis est l'âme du monde. « Entre Osiris et Isis, dans le ciel et dans les astres, subsistent les formes éternelles et les Idées, émanations de Dieu. Dispersées dans la matière passive, l'âme les rassemble en elle, comme Isis recueillait les membres épars de son divin époux[3]. » « L'Idée,

1. *Intr.* Οὗτος ὁ νοῦς, ὁ πρῶτος νοῦς. — Cependant, Plotin emploiera aussi ce terme de *première intelligence* pour désigner l'intuition ineffable que l'Un a de lui-même. Voir plus loin.

2. Voy. Ravaisson, *ibid.*, 338.

3. Οἱ μὲν γὰρ ἐν οὐράνῳ καὶ ἄστροις λόγοι καὶ εἴδη καὶ ἀποῤῥοαὶ

dit ailleurs Plutarque, est une essence incorporelle dans les pensées et les représentations de Dieu [1]. » Mais ce Dieu qui conçoit les Idées n'est encore qu'un principe secondaire ; il y a un *premier Dieu* dont l'essence est absolument impénétrable, et qui voit tout sans pouvoir être vu [2] : ce Dieu est Osiris. Le second, Isis, est la Sagesse et la Justice, révélatrice des choses divines [3]. La notion du Verbe révélateur semble clairement indiquée dans cette interprétation ingénieuse des mystères égyptiens.

C'est ainsi que le Platonisme arrivait à reconnaître dans les doctrines orientales quelque chose d'analogue à lui-même. Il y retrouvait la notion d'une intelligence par laquelle Dieu est mis en rapport avec le monde.

C'était en effet dans la conception de la raison divine ou du Verbe que l'Orient et l'Occident devaient se rencontrer. La philosophie grecque, cherchant à remonter de la nature visible au Dieu invisible, trouvait un intermédiaire dans les Idées et dans l'Intelligence. Les religions orientales, cherchant à descendre du Dieu ineffable à la nature, concevaient de leur côté la Sagesse ou Raison divine comme un intermédiaire entre Dieu et le monde. La théorie des Idées était donc particulièrement propre à rapprocher et à concilier l'esprit hellénique et l'esprit asiatique. C'est dans ce rôle nouveau que nous devons l'étudier [4].

τοῦ Θεοῦ μένουσι, τὰ δὲ τοῖς παθητικοῖς διεσπαρμένα, etc. *Is. et Os.*, 59.

1. *De Plat. ph.*, I, 3. Ἰδέα δ' οὐσία ἀσώματος ἐν τοῖς νοήμασι καὶ ταῖς φαντασίαις τοῦ Θεοῦ.

2. *De Pyth. orac.*, t. VII, p. 591. *Is et Os.*, t. VII, p. 498.

3. *Id.*, 387.

4. M. Ravaisson, *ibid.*, t. II, a très remarquablement décrit le mouvement qui entraînait la Grèce et l'Orient « l'une au-devant de l'autre » ; mais le sujet particulier de son livre ne lui a pas permis d'insister sur le rôle médiateur de l'Idée platonicienne. — Cf. Vacherot, *École d'Alex.*, t. I.

II. La doctrine du Verbe ou de la Raison médiatrice était la conclusion naturelle du Platonisme, et il importe de remarquer que la philosophie grecque s'était élevée, sans le secours de doctrines étrangères, à cette haute conception de l'intelligence divine. Déjà les mythes religieux contenaient toute une métaphysique, ainsi que Platon, dans le *Cratyle*, essaya de le montrer. Au règne de l'Espace immense ou du Ciel avait succédé l'empire du Temps, auquel la Force aveugle ou Titan avait vendu son droit d'aînesse, à la condition de lui voir dévorer tous ses enfants. La Génération ou Rhéa, épouse du Temps, lui laisse alors dévorer la pierre inerte ou la matière, mais dérobe à son avidité l'Intelligence ou Jupiter. L'intelligence détrône le Temps, et renverse les derniers rejetons de la force brutale, les titans révoltés, fils de la Terre, qui voulaient escalader le ciel. C'est de l'Intelligence qu'est née la Pensée ou la Sagesse : Minerve est sortie tout armée du cerveau de Jupiter. A la Pensée appartient l'avenir. L'homme lui-même, fils de la Terre, par sa pensée prévoyante (προ-μήθεια), étincelle ravie du foyer de la Pensée divine, invente les sciences et les arts ; mais, clouée par les liens du corps au rocher de la matière, et rongée par le vautour du désir, la pensée de l'homme aspire à l'infini sans pouvoir l'atteindre. Un jour cependant, la force mise au service de la justice, Hercule vainqueur de la nature délivrera la pensée captive, et lèvera la malédiction que l'Intelligence divine, comme jalouse de ses richesses, semblait avoir lancée contre l'intelligence humaine : alors Dieu et l'homme seront réconciliés. — L'école ionienne, après avoir voulu se renfermer dans le cercle de la nature et comme dans l'empire du Ciel et du Temps indéfinis, l'avait franchi avec Anaxagore et Héraclite lui-même, en proclamant la souveraineté de l'Intelligence ordonnatrice. Le νοῦς d'Anaxagore, le λόγος d'Héraclite, devint dans Platon la Raison contemplatrice des types et des idées ; et cette raison n'est plus, comme

l'avaient cru les Anciens, la fille de l'Espace, du Temps et de la Génération, principes imparfaits et par eux-mêmes stériles : elle est la fille (ἔκγονον) de la Perfection éternelle, du *Bien* qui *est*. Ainsi est renversé l'ordre établi par la mythologie : la perfection n'est plus seulement la fin des choses ; elle en est aussi le commencement. — C'est encore la Raison, le Verbe, qu'on retrouve au sommet de la doctrine aristotélique ; mais une Raison tout entière absorbée dans la conscience de sa perfection, un Verbe qui ne se révèle qu'à lui-même, quoique la nature entière le poursuive de son amour. Le Stoïcisme arrache pour ainsi dire l'Intelligence divine à la contemplation d'elle-même, et la fait redescendre dans le monde, où elle circule comme un esprit de feu ; ses *pensées* sont encore des raisons et des *idées*, mais des raisons séminales et des idées vivantes. La philosophie se trouvant ramenée au point de vue naturaliste de l'école ionienne, sent l'insuffisance de cette doctrine, et remonte à un Dieu plus digne de ce nom, exempt de toutes les imperfections de la nature. Alors se présente de nouveau, comme le seul intermédiaire au moyen duquel on puisse franchir l'intervalle de Dieu et du monde, cette notion de la Raison universelle embrassant les types et les raisons de toutes choses, que Platon avait conçue comme un moyen terme entre l'Unité absolue de Parménide et la multiplicité indéfinie des Ioniens. Or, cette Raison n'est autre chose que le Verbe, dont le nom même est dans Platon ; le Verbe, première révélation de Dieu à lui-même et première manifestation de Dieu au monde, principe ordonnateur et cause de l'univers, qui n'est cependant pas encore le principe suprême : car, « au-dessus de la cause du monde, s'élève son Père et son Seigneur, que la véritable philosophie fait connaître[1] ».

1. *Ep*. 9, p. 323, d. Τοῦ τε ἡγέμονος καὶ αἰτίου πάτερα κύριον ἐπομνύντας. Les lettres attribuées à Platon font voir que la

Tel est le développement original de la philosophie grecque jusqu'à l'époque où nous sommes parvenus, et où les croyances de l'Orient vont se fondre avec les spéculations helléniques.

III. Nous retrouvons la doctrine du Verbe et presque celle des Idées dans les livres religieux de la Perse. « Au commencement Ormuzd, élevé au-dessus de tout, était avec la science souveraine, avec la pureté, dans la lumière du monde. Ce trône de lumière, ce lieu habité par Ormuzd, est ce qu'on appelle la lumière première; et cette science souveraine, cette pureté, production d'Ormuzd, est ce qu'on appelle la Loi [1]. » Ormuzd n'a pas produit directement les êtres matériels et spirituels dont l'univers se compose : il les a produits par l'intermédiaire de la parole, du Verbe divin, du saint *Honover*. « Le pur, le saint, le prompt Honover, je vous le dis clairement, ô sapetman Zoroastre, était avant le ciel, avant l'eau, avant la terre, avant les troupeaux, avant les arbres, avant le feu, fils d'Ormuzd, avant l'homme pur, avant les dews, avant les kharfesters (les animaux utiles ou innocents), avant tout le monde existant, avant tous les biens, avant tous les purs germes donnés d'Ormuzd [2]. » Les puissances intelligibles ou *férouërs*, personnifiées et réalisées, ne sont pas sans analogie avec les Idées, malgré leur caractère plus mythologique que métaphysique. Les férouërs sont les formes divines, les types immortels des différents êtres. Il y a les férouërs des anges, de la loi d'Ormuzd et du verbe d'Ormuzd; ce dernier férouër, où sont contenus tous les autres, est la substance intelligible du

doctrine du Verbe était déjà constituée, sous une forme très précise, dans la première Académie et probablement dans l'enseignement intime de Platon lui-même, sans qu'on puisse y reconnaître l'influence de l'Orient.

1. *Zend-Avesta*, 1771, in-4, t. III, p. 343.

2. *Ibid.*

Honover. Il n'y a point de férouërs pour Ahrimane et les démons, ni pour le temps sans bornes, ni pour tout ce qui est négatif et indéfini, sans forme déterminée [1]. Les férouërs ont d'abord existé dans le ciel à l'état de séparation, puis, réunis aux différents êtres dont ils sont les modèles et l'essence, ils font partie de la nature pendant la vie terrestre. Ormuzd, en les exilant de leur première patrie, leur adressa ces mots : « Quel avantage ne retirerez-vous pas de ce que, dans le monde, je vous donnerai d'être en des corps! Combattez les daroudj (créatures d'Ahrimane); faites-les disparaître! A la fin, je vous rétablirai dans votre premier état, et vous serez heureux [2]. » Ainsi la préexistence et l'immortalité sont les conséquences de cette théorie mythologique des Idées ou puissances intelligibles, âmes et raisons de toutes choses.

IV. Dans les livres hébreux composés après la captivité de Babylone, qui mit en rapport les Juifs et les Perses, la doctrine de la Sagesse devient de plus en plus précise. Quoique la religion juive se plût à creuser un abîme entre la cause libre du monde et sa création imparfaite, elle avait dû admettre en Dieu des puissances transitives par lesquelles il agit sur le monde [3]. Ces puissances communicables se réunirent à la fin sous une seule et même idée, qui devint comme une personne : la Sagesse ou Intelligence. Le premier livre où cette Sagesse soit représentée nettement comme un principe à la fois distinct et inséparable de Dieu, c'est le livre des Proverbes, que

1. *Yaçna* (h. 19).
2. *Zend-Avesta,* II. 350.
3. Les Elohim (*Genèse,* I, 2), le souffle ou *esprit* de Dieu, flottant sur les eaux (*Genèse,* ib. *Exode,* III, 2), la *gloire* visible ou manifestation de Dieu, les anges ou messagers, etc. (*Ex.*, XXIV, 16, 17; XXXIII, 18; XL, 34. *Reg.*. VIII, 11. *Sam.*, IV, 21. *Is.*, VI. *Job*, I, 14; XII, 47, 55. *Rom.*, IX, 4. *Saint Jean,* I. *Ps.* 92, 1; 103, 2. *Ex.*, XXIX, 42. *Levit.*, XXVI, 11. *Genèse,* XI, 7; III, 22. — Voy. Ravaisson, II, 349.)

plusieurs critiques croient postérieur à la captivité de Babylone. « Le Seigneur, dit la Sagesse, m'a possédée au commencement de ses voies; avant ses œuvres, j'étais. J'ai été ordonnée dès l'éternité, dès le commencement, et avant que la terre fût; les abîmes n'étaient pas, et j'étais engendrée... Lorsqu'il étendait les cieux, j'étais là; lorsqu'il entourait l'abîme d'une digue; lorsqu'il suspendait les nuées; lorsqu'il fermait les sources de l'abîme; lorsqu'il donnait à la mer des limites que les eaux ne dépasseront pas; lorsqu'il posait les fondements de la terre; alors j'étais auprès de lui, nourrie par lui; j'étais tous les jours ses délices, me jouant sans cesse devant lui, me jouant dans l'univers; et mes délices sont d'être avec les enfants des hommes [1]. » La Sagesse est aussi représentée comme le souffle qui sort de la bouche de Dieu [2]; c'est donc déjà l'idée du Verbe créateur. Dans le livre de Job, où les bons et les mauvais anges jouent un très grand rôle, analogue à celui des *amschaspands* [3], la Sagesse divine est expressément mentionnée : « Où trouver la sagesse, où est le séjour de l'intelligence?... L'homme ignore son prix; elle n'habite pas la terre des vivants. L'abîme dit : Elle n'est pas en moi; et la mer : Je ne la connais pas... Elle est cachée aux yeux des mortels, elle est inconnue aux oiseaux de l'air. L'enfer et la mort ont dit : Nous en avons ouï parler. Dieu connaît ses voies; et seul il sait où elle habite, lui qui voit jusqu'aux extrémités de la terre, qui contemple tout ce qui est sous les cieux. Quand il pesait les forces des vents, et qu'il mesurait les eaux de l'abîme; quand il donnait des lois à la pluie, et qu'il marquait leur route à la foudre et aux tempêtes; alors il vit la Sagesse, alors il la manifesta; il la renfermait en lui, et il en sondait les profondeurs [4]. »

1. *Proverbes*, ch. 8.
2. *Ib.*, 11, 6.
3. Job, 34, et *passim*.
4. Job, 28, 12, et suiv.

Après être entrée en communication intime avec la Perse par la captivité de Babylone, la Judée fut mise en rapport avec la Grèce par la conquête d'Alexandre et la fondation d'Alexandrie [1]. L'influence du Platonisme et du Stoïcisme est manifeste dans le livre de la Sagesse, qui date du temps des Ptolémées [2]. La Sagesse y est représentée tout à la fois comme l'esprit de feu qui circule dans le monde et le *pénètre* (διήκει), suivant l'expression stoïcienne [3], et comme le Verbe divin qui a présidé à la formation du monde. « La Sagesse est belle, et d'une beauté qui ne se flétrit point; elle est plus active que les choses les plus agissantes, et elle pénètre partout à cause de sa pureté [4]. Elle est la vapeur de la vertu de Dieu et l'effusion toute pure de la clarté du Tout-Puissant [5]... Dieu de mes pères,... avec vous est la Sagesse, qui connaît vos ouvrages, qui était présente lorsque vous formiez le monde [6]. » « Toute sagesse vient de Dieu, dit à son tour Jésus de Sirach [7]; et elle a toujours été avec Dieu. Elle a été créée avant tout, et la lumière de l'intelligence est dès le commencement. Le Verbe de Dieu au plus haut des cieux est la source de la Sagesse. » Ici, le second principe des choses reçoit son véritable nom, celui qu'il gardera dans la théologie chrétienne et que Platon lui avait déjà donné.

V. L'école juive d'Alexandrie, avec Aristobule et Philon, consomme l'union de la philosophie grecque et de la

1. Ptolémée Philadelphe fit transporter des Juifs, au nombre de cent mille, dans la nouvelle capitale de l'Égypte, et bientôt ils y formèrent les deux cinquièmes de la population (Phil., *Opp.*, éd.Mangey, II, 523).

2. Voy. les recherches de M. Ad. Franck sur la Kabbale, p.337; Brucker, *Miscell. hist. philos.*, 187-225; Aug. Vindel, 1748, in-8.

3. Ravaisson, II, 355 et suiv.

4. *Sapientia*, VII, 23, 24.

5. *Ibid.*

6. Ch. IX.

7. *Eccles.*, ch. I.

théologie hébraïque, et prépare par là l'école néoplatonicienne.

Dieu, dit Philon, est inintelligible dans son existence suprême, comme Platon l'avait compris. Nulle parole et nulle pensée humaine ne peuvent l'atteindre [1]. L'âme ne sait point ce qu'est Dieu; elle sait seulement qu'il est et ce qu'il n'est pas. Il est absolument simple et ineffable [2]; il est au-dessus de toute forme et de toute qualité [3]. Il est supérieur au Bien même dont parle Platon, et plus pur que l'Unité [4]. Voilà pourquoi Dieu se définit lui-même : « Je suis celui qui suis », comme s'il eût dit : « Ma nature est d'être, non d'être nommé [5]. »

Cependant Dieu n'est pas demeuré entièrement inaccessible dans les profondeurs impénétrables de son essence. Il y a un médiateur entre Dieu et la créature, *premier-né du Père* [6] et *Dieu lui-même* [7]; c'est le Verbe, qui est d'abord intérieur (λόγος ἐνδιάθετός), puis prononcé au dehors (προφορικός). Le Verbe est l'ensemble ou l'unité des anges et des puissances divines [8]; il est le monde intelligible de Platon, et les puissances ou raisons qu'il contient sont les Idées [9]. Le Verbe étant à la fois *intérieur* et *proféré*, immanent à Dieu et émanant dans le monde, les Idées offrent dans Philon un double caractère. Elles sont d'abord, comme dans Platon, des types intelligibles, des principes d'essence, et alors elles résident dans le Verbe intérieur de Dieu; mais en même

1. *De Cherub.*, 115 (Paris, 1640).
2. *Quod Deus sit immut.*, p. 301.
3. *Ib.* Ἐπιβιβάσαντες αὐτὸ πάσης ποιότητος.
4. *De Vit. contempl.*, 890. Ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττόν ἐστι, καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον.
5. *De Nom. mutat.*, 1045. Εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι.
6. *De Conf. ling.*, 414.
7. *Leg. alleg.*, 128.
8. *De Cherub.*, 9; *de Proph.*, 19.
9. Ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι. *De Sacr.*, II, 261.

temps elles sont des principes de vie, des paroles animées, formes du Verbe extérieur. Elles sont donc raisons idéales et raisons séminales tout ensemble ; c'est le Platonisme s'ajoutant au Stoïcisme. Le Verbe intérieur est le Dieu de Platon ; le Verbe proféré, qui parcourt et anime l'univers, est le Dieu des Stoïciens, analogue à l'âme motrice de Platon. Ce dernier principe s'appelle encore l'Esprit saint (πνεῦμα ἅγιον), qui *tend* ses puissances à travers la matière [1] ; il est l'âme du monde, et en un sens le monde même [2]. Il y a donc trois principes : le Père, le Verbe et l'Esprit saint, tous de même substance, mais inégaux en dignité. Ainsi la Trinité, contenue en germe d'une part dans Platon et dans la succession des écoles grecques, d'autre part dans les livres sacrés de l'Orient et de la Judée, se formule avec une netteté croissante chez les Grecs et chez les Hébreux [3].

Mais ce que la théologie de Philon contient de particulièrement remarquable, c'est moins sa doctrine des trois principes divins que la manière dont il conçoit leur dérivation et leur communication. Le grand problème qui avait causé tant d'inquiétude à la pensée de Platon, le problème de la participation à l'Unité, va recevoir dans Philon et dans ses successeurs une solution nouvelle.

Il semble que, dans cette mystérieuse question des rapports de l'un et du multiple, la raison humaine ait toujours besoin de s'appuyer sur quelque image, sur quelque analogie empruntée au monde matériel. Le sensible exprime nécessairement l'intelligible ; l'imagination contient nécessairement quelque chose de rationnel, et sous une simple métaphore de la poésie peut se cacher une conception profonde de la métaphysique. Dans Platon,

1. *De Conf. ling.*, I, 425. *De Mundi incorr.*, II, 511.
2. *Leg. all.*, I, 62.
3. On trouvera des détails fort intéressants sur ce sujet dans M. Ravaisson, *Essai sur la Mét. d'Arist.*, t. II, p. 362 et suiv.

on le sait, le rapport de la multiplicité à l'unité est tantôt une *imitation*, comme celle de l'artiste qui copie un modèle : tantôt une *participation* proprement dite, c'est-à-dire une communication partielle ; tantôt un *mélange* et une combinaison, comme celle des nombres ou des éléments matériels. Philon se représente d'une autre manière la communication du divin. « Quand l'Exode dit que Dieu, après avoir communiqué son esprit à Moïse, en reprit pour en donner à soixante-dix vieillards,... gardons-nous de croire que reprendre signifie ici retrancher et séparer ; c'est ainsi que le feu, après avoir allumé des milliers de flambeaux, demeure tel qu'il était, et sans être en rien diminué. Telle est, en effet, la nature de la science. Pour avoir rendu habiles tel nombre que ce soit de disciples, elle n'est pas diminuée le moins du monde. Si l'esprit propre de Moïse ou de toute autre créature devait être distribué entre tant de monde, assurément. divisé en un si grand nombre de parties, il se trouverait diminué. Mais l'esprit dont il est dit ici qu'il reposait sur Moïse, c'est l'Esprit sage, divin, insécable, indivisible, l'Esprit de science qui remplit toutes choses, qui sert à autrui sans en recevoir aucun préjudice, qui se communique sans être en rien diminué dans son intelligence, sa science et sa sagesse [1]. » — « Notre âme vient de l'âme divine et bienheureuse... sans en être retranchée. Car rien ne se sépare du divin par voie de retranchement, mais seulement par voie d'extension [2]. » — On reconnaît la conception et les images sur lesquelles repose la théorie de la Trinité, dans le Christianisme comme dans le Néoplatonisme [3]. Semblable à la lumière, *lumen de*

1. Phil., *de Gigantib.*, I, 266... Οἷα γένοιτ' ἄν ἀπὸ πυρός. L'importance de ce passage a déjà été mise en lumière par le savant théologien Petau (*Dogm. theol.*, I, l. LIV, c. 10) et par M. Ravaisson (*ibid.*. t. II, p. 365).

2. *Quod det. pot. insid. sol.*, I, 208. Τῆς θείας καὶ εὐδαίμονος ψυχῆς ἐκείνης ἀπόσπασμα... οὐ διαιρετόν.

3. Sur cette image célèbre, voir M. Ravaisson, II, 367. —

lumine, Dieu communique sa nature sans rien en perdre; il donne ce qu'il a, et il a ce qu'il a donné. De même encore la parole, une en elle-même, est entendue de plusieurs; et qu'est-ce que le Verbe, sinon la parole proférée par Dieu et qui se répand en toutes choses [1]?

Déjà dans le livre de la Sagesse, où l'*esprit* de Dieu est représenté comme *tendu* dans l'univers, un élément nouveau s'ajoute à la conception stoïcienne. Quoique *pénétrant* toutes choses, la Sagesse ne s'y perd pas, ainsi que les Stoïciens avaient semblé le croire. Le philosophe juif auteur du livre de la Sagesse ne pouvait admettre une semblable absorption de Dieu dans le monde; il dit donc : « La Sagesse peut tout, quoique unique; et elle renouvelle tout, en demeurant en elle-même [2]. » C'est cette vague idée qu'on retrouve dans Philon sous des formes beaucoup plus précises. Elle se transmit ensuite de Philon aux Néoplatoniciens, probablement par l'intermédiaire de Numénius [3].

Ce dernier admettait trois dieux : le Père, ou le Bien supérieur à l'être et à l'Idée; le Fils, identique à l'être et à l'Idée, et cause de la génération; le Petit-Fils ou âme du monde, identique au monde lui-même [4]. Il expliquait le rapport du principe supérieur au principe infé-

Symbole de Nicée : φῶς ἐκ φωτός, *lumen de lumine*. Saint Justin, *Dialog.*, p. 221. Tertull., *Apol.*, c. 31. Tatien, *Contra gentes*, p. 145.

1. Cf. Tatien, *ib.*

2. VII, 27.

3. Numénius d'Apamée était contemporain d'Apollonius de Tyane, comme le prouve parfaitement M. Ravaisson, *ibid.*, II, 341. Né en Syrie, où il y avait beaucoup de Juifs, il avait lu la Bible, dont il trouvait les dogmes identiques à ceux de Platon. (Porph., *de Antro nymph.*, 10; Clém. d'Alex., *Strom.*, 342.) Il devait connaître le plus célèbre des Juifs hellénistes, Philon. Voir les fragments de Numénius dans le *Plotin* de M. Bouillet.

4. Procl., *in Tim.*, p. 93 : Πάππον, ἔκγονον, ἀπόγονον. Euseb., *Præp.*, XI, 18, 22, 28.

rieur presque dans les mêmes termes que Philon : « Toutes les choses qui passent à celui qui les reçoit en quittant celui qui les donne, ne sont qu'une monnaie creuse : ce sont des choses périssables et humaines. Les choses divines sont celles qui, lorsqu'on les donne, restent là d'où elles proviennent ; qui, en servant à l'un, ne font souffrir nul préjudice à l'autre ; qui, au contraire, servent à celui-là même qui les donne, en le faisant ressouvenir de ce qu'il oubliait (allusion à la réminiscence platonicienne). C'est là la vraie richesse, la belle science, qui sert à qui la reçoit sans abandonner qui la donne. De même vous voyez un flambeau allumé à un autre flambeau, recevant la lumière sans que celui-ci la perde, mais seulement parce que la matière du premier s'est embrasée au feu du second. Telle est encore la science, qui reste à celui qui la donne, et pourtant passe identique à celui qui la reçoit. La cause d'un tel phénomène n'a rien d'humain. Elle consiste en ce que l'essence qui possède le savoir est la même en Dieu qui la donne, et en toi et moi qui la recevons [1]. » — Cette idée d'un principe qui se communique sans diminuer sera la pensée fondamentale du Néoplatonisme alexandrin.

VI. En résumé, c'est à l'école juive et hellénique de Philon que revient l'honneur d'avoir exprimé pour la première fois avec quelque clarté l'idée métaphysique qui devait jouer un si grand rôle dans le Néoplatonisme et dans le Christianisme : — la *procession*, ce caractère de la nature divine qui s'étend et se communique tout en demeurant en elle-même, sans avoir besoin de matière préexistante, et qui fait ainsi sortir la multiplicité du sein même de l'unité. Cette notion était la plus compréhensive et la plus conciliante à laquelle les esprits pussent s'arrêter, dans une époque de fusion entre tous les systèmes

1. Numen. ap. Euseb., *Præp. ev.*, XI, 18.

de la Grèce et tous les dogmes de l'Orient; car elle avait le privilège de résumer en elle toutes les autres conceptions métaphysiques.

D'abord, elle mérite véritablement d'être appelée néoplatonicienne : loin d'être, comme on l'a cru [1], une altération du Platonisme au contact de l'Orient, elle est au contraire le triomphe du Platonisme le plus pur, auquel le contact de l'Orient n'a fait que rendre la conscience de lui-même. Tout le *Parménide* a pour but de faire comprendre la nécessité d'un Dieu un par essence et multiple dans ce qu'il engendre. Il faut que l'Idée soit hors des choses et dans les choses, en dehors par son essence, en dedans par la participation. Platon prévoit toutes les objections que pourraient lui faire ceux qui assimilent les Idées à des objets corporels, incapables d'être en plusieurs lieux et de subsister tout à la fois en eux-mêmes et hors d'eux-mêmes. Mais les conditions toutes sensibles de l'imagination ne prouvent rien, selon lui, contre les nécessités intelligibles de la raison. En fait, il y a de l'unité et il y a de la multiplicité; donc le premier Principe doit être un, et en même temps il doit contenir une multiplicité éminente qui rende le monde possible, une matière intelligible, une dyade idéale, qui soit la condition de la matière visible. Par conséquent l'unité, tout en restant une, devient plusieurs; elle demeure immuable en elle-même, et cependant elle se communique; elle reste séparée des choses, et cependant elle y descend de quelque manière, puisque toute réalité provient de l'intelligible, et qu'il n'y a en dehors de l'intelligible que le *non-être*. Encore ce non-être, n'étant point un néant absolu, est-il intelligible lui-même et se ramène-t-il à une Idée. — Ainsi, le premier Principe de Platon était

1. Voy. M. Vacherot, *École d'Alexandrie*; M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphys. d'Arist.*.ibid., et M. Jules Simon, *École d'Alexandrie*.

au-dessus du monde par l'Unité et l'Intelligence, et il était dans le monde par l'Ame; l'Idée servait d'intermédiaire entre ces deux conceptions réconciliées.

De ce principe, Aristote ne conserva que la *transcendance*, le Stoïcisme que l'*immanence*. De là la nécessité d'un nouveau rapprochement, d'une synthèse réfléchie succédant à l'analyse des Péripatéticiens et des Stoïciens, et correspondant à la synthèse encore confuse de Platon. Réunissez en une seule notion, dans la notion du Bien infiniment fécond, les idées de l'Intelligence immobile et de l'Ame mobile et motrice, la première conservée par Aristote, la seconde par les Stoïciens, vous obtiendrez la notion synthétique de la *procession*, de l'acte séparé s'unissant à l'activité séminale, de l'Intelligible transcendant s'unissant à l'Ame immanente. Et cette unité, une en elle-même, multiple dans ses manifestations, n'est-ce pas toujours l'*Idée* vivante et féconde que Platon opposait aux formes immobiles des Mégariques? Cette procession de l'un au multiple, du multiple à l'un, n'est-ce pas la dialectique platonicienne [1]?

De même que la conception synthétique de l'Idée avait été inspirée à Platon par le contraste du Dieu-un des Eléates et du Dieu-multiple des Ioniens, de même un contraste nouveau et plus frappant que jamais entre ces deux notions était nécessaire pour faire jaillir une solution nouvelle du problème. Ce contraste n'existait plus dans la philosophie grecque : le Stoïcisme y régnait presque sans rival, avec son Dieu-Nature, cause immanente qui se perd dans ses effets, idée concrète et raison séminale. L'Orient, au contraire, et principalement la Judée, avait un senti-

1. M. Ravaisson, *ibid.*, t. II, a parfaitement reconnu le caractère synthétique de la procession, par rapport au Péripatétisme et au Stoïcisme; mais il n'y reconnait pas l'Idée platonicienne, que le *Parménide* a pourtant montrée transcendante en soi et immanente par la participation. — Voir notre analyse de ce dialogue.

ment profond de l'unité du Dieu supérieur au monde, saint, pur, sans mélange, seul être véritablement digne de ce nom, qui se définit lui-même : Je suis celui qui suis. C'était le Bien-un de Platon, qui lui aussi s'appelle l'*Etre*. Maintenant, que la Grèce et la Judée se rencontrent à Alexandrie, que le Stoïcisme et le Judaïsme soient mis en présence : que sortira-t-il de ce contraste [1] ? Comment les deux conceptions opposées ne se réuniraient-elles pas dans un terme plus compréhensif, où la Grèce et la Judée reconnaîtront à la fois le Dieu de Platon, se manifestant par le Verbe et par l'Ame?

La philosophie grecque et la théologie hébraïque ne se sont pas fourni l'une à l'autre des éléments nouveaux et originaux, mais elles ont excité mutuellement ce que Platon eût appelé leurs *réminiscences*. Il suffit d'ailleurs de la plus simple observation psychologique pour apercevoir en soi-même la *vie* avec son activité mobile, la *pensée* avec ses règles immuables, et ce fond de l'*être*, cette unité intime qui se développe sans se diviser. Cette observation est familière à toutes les théologies et philosophies d'une certaine profondeur. La *trinité* et la *procession* étaient en germe dans la philosophie grecque et dans la théologie juive [2] : les Grecs et les Juifs n'ont eu qu'à se souvenir. Peut-on nier que le *Bien* ou le *Père* de Platon corresponde au Jéhovah des Hébreux, les Idées au Verbe, l'Ame à l'Esprit? La Bible, dans ses plus anciennes parties, ne doit rien à Platon, et Platon ne doit rien à la Bible ; mais l'esprit humain est un : voilà l'explication de ces ressemblances. N'exagérons donc pas, suivant l'habitude de certains critiques, les différences de races et de peuples : avant d'être Juif ou Grec, on est homme.

1. Sur ce contraste, voir M. Ravaisson, *ibid.*, t. II, 363.

2. Comme dans les symboles de la Perse et de l'Inde. Voir principalement le Bhagavad-Gita, dans Schlegel, *Bonnæ*, 1823, p. 142 : « Sensus pollentes, sensibus pollentior animus, animâ « autem pollentior mens; qui vero præ mente pollet, is est. »

Chez les races les plus différentes, qu'il apparaisse des génies supérieurs, et vous verrez ces génies se répondre et se rencontrer à travers les espaces et les siècles.

L'Hellénisme, provoqué par son contact avec le Judaïsme à développer les germes qu'il contenait, produira la philosophie alexandrine. Et d'autre part, le Judaïsme, provoqué également à la réminiscence par son contact avec les idées grecques, engendrera la théologie chrétienne. Dans l'une et dans l'autre, nous retrouverons le Platonisme subsistant.

CHAPITRE II

ÉCOLE NÉOPLATONICIENNE D'ALEXANDRIE

Ammonius Saccas. Comment il applique la théorie de la participation aux rapports de l'âme et du corps. — PLOTIN. I. *Méthode de Plotin*. — Synthèse de la dialectique platonicienne et de l'analyse aristotélique dans la procession. — Conception de l'Idée dans Platon comme à la fois immanente et transcendante. — II. *Doctrine de Plotin*. — *Ascension dialectique vers Dieu. Premier degré : la matière.* Puissance passive et puissance active. — III. *L'âme*. — IV. *L'intelligence et les Idées*. Comment l'Idée est tout à la fois acte et puissance, ou puissance active. — De quoi y a-t-il Idée. Y a-t-il une Idée de l'individu. Y a-t-il une Idée du laid et du mauvais. — Unité des Idées. Description du monde intelligible. — Comment l'Idée, objet de la pensée, est aussi une pensée. — V. *Le Bien-un*. Pourquoi et en quel sens le Bien est supérieur à la pensée et à l'être, qu'il produit. Que Dieu n'est pas la pensée, parce que sa perfection est supérieure à la pensée. Qu'il n'est pas l'être, parce qu'il est supérieur à ce que nous appelons l'existence. Que Dieu a cependant une *supra-intellection* de lui-même, et une existence transcendante qui est la plénitude de l'être. Conciliation en Dieu de la puissance et de l'acte. Fausseté des préjugés répandus au sujet de la doctrine de Plotin.

AMMONIUS SACCAS

Le problème général de la participation, si admirablement posé par Platon dans le *Parménide*, se retrouve sous une forme plus particulière dans la question des rap-

ports de l'âme, analogue aux Idées, avec le corps, principe matériel. Voici comment Ammonius Saccas, fondateur de l'École d'Alexandrie, résolvait cette difficulté. « L'intelligible est de telle nature qu'il s'unit à ce qui peut le recevoir aussi intimement que s'unissent les choses qui s'altèrent mutuellement en s'unissant (de manière à former une combinaison ou *mixtion*), et qu'en même temps dans cette union il demeure pur et incorruptible, comme le font les choses qui ne sont que juxtaposées. En effet, pour les corps, l'union altère les parties qui se rapprochent, puisqu'elles forment d'autres corps : c'est ainsi que les éléments se changent en corps composés, la nourriture en sang, le sang en chair et en d'autres parties du corps. Mais, pour l'intelligible, l'union se fait sans qu'il y ait d'altération, car il répugne à la nature de l'intelligible de subir une altération dans son essence... L'âme modifie selon sa vie propre ce à quoi elle est unie, et elle n'en est pas modifiée. De même que le soleil, par sa présence, rend tout l'air lumineux sans changer lui-même en rien, et de la sorte s'y mêle pour ainsi dire sans s'y mêler ; de même l'âme étant unie au corps en demeure tout à fait distincte [1]. » On reconnaît dans ce passage la tradition de Philon, et on pourrait aussi y reconnaître celle de Platon lui-même. La comparaison avec la lumière du soleil, qui se communique en restant une, se trouve dans le *Parménide*. Et on sait l'objection que Platon se fait à lui-même : La lumière est dans plusieurs lieux ; en est-il donc ainsi de l'Idée ? — La réponse fournie dans le *Timée*, c'est que l'intelligible n'est pas répandu substantiellement dans l'espace, pas plus qu'il n'est répandu dans le temps.

Cette propriété de l'intelligible, Ammonius Saccas la présente comme l'explication des rapports de l'incorporel et du corporel. « Il y a, dit-il, cette différence entre l'in-

1. Apud Nemesium, *de Nat. hom.*, c. 3, ed. Matthæi, Hal. Magd., 1802, in-8, p. 129.

telligible et le soleil que ce dernier, étant un corps, et par conséquent circonscrit dans un certain espace, n'est pas partout où est sa lumière... Mais l'âme, étant incorporelle et ne souffrant pas de circonscription locale, est tout entière partout où est sa lumière, et il n'est pas de partie du corps illuminé par elle dans laquelle elle ne soit présente tout entière... L'intelligible ne saurait être renfermé dans un lieu : car, en vertu de sa nature, il réside dans le monde intelligible ; il n'a point de lieu que lui-même, ou qu'un intelligible placé encore plus haut. C'est ainsi que l'âme est en elle-même quand elle raisonne, et dans l'intelligence lorsqu'elle se livre à la contemplation. Lors donc qu'on affirme que l'âme est dans le corps, on ne veut pas dire qu'elle y soit comme dans un lieu : on entend seulement qu'elle est en rapport habituel avec lui, et qu'elle s'y trouve présente, comme nous disons que Dieu est en nous... Quand il faudrait dire : C'est là que l'âme agit ; nous disons : Elle est là [1]. » — Ne pourrait-on pas considérer ce beau passage d'Ammonius comme un commentaire du *Parménide*, comme une réponse profondément platonicienne aux objections d'Aristote sur la participation, prévues et exprimées par Platon lui-même ? Le mérite propre d'Ammonius, c'est d'avoir appuyé sur un fondement psychologique l'idée métaphysique de la communication de l'intelligible. La nature divine, disaient Philon et Numénius, se communique sans rien perdre et est *participée* sans être diminuée. Par là ils entraient admirablement dans la pensée intime de Platon. Mais l'explication psychologique manquait encore. Ammonius en propose une. La participation de l'intelligible, dit-il, est une suite nécessaire de son incorporéité, dans laquelle Platon faisait consister l'essence des Idées. L'incorporel, étant sans étendue et sans parties, peut être présent à la matière sans être divisé par elle. Un en lui-même, il est

1. Apud Nemesium, *de Nat. hom.*, etc.

multiple dans ses effets visibles. — Ainsi se trouvaient réconciliés Platon, Aristote et les Stoïciens, dont Ammonius s'efforçait de combiner les doctrines.

Quant à la théologie d'Ammonius, nous ne la connaissons que d'une manière indirecte, par les *Ennéades* de Plotin. Nous savons seulement qu'Ammonius admettait la trinité et plaçait le Bien au-dessus de l'Intelligence, rapportant ainsi toute multiplicité à un principe supérieur dont elle procède sans lui rien enlever de sa propre nature.

PLOTIN

1. La méthode. — La méthode de Plotin est la synthèse de la dialectique platonicienne et des procédés aristotéliques, synthèse obtenue par l'idée de la *procession*.

Platon a soutenu, dans le *Parménide*, la nécessité de rendre l'Idée présente aux êtres (ἐνοῦσα), tout en lui conservant son existence séparée. Où Aristote crut voir une contradiction grossière, Plotin découvre la plus haute des conceptions philosophiques, la conception d'un principe qui se communique et procède sans se diminuer. Toutefois, c'était la doctrine de l'*Idée séparée* (τὸ χωριστόν) qui avait dominé dans la philosophie de Platon, comme plus claire et plus importante pour la science. De là le caractère habituel de la méthode platonicienne. Si l'Idée est en dehors des êtres, s'il n'y a dans les êtres qu'une image de l'Idée et de l'Unité, cette image doit être non le particulier, mais le général ; car ce qui représente le mieux un modèle, c'est ce qu'il y a de commun dans les diverses copies. Une fois la *participation* conçue comme l'imitation au sein du sensible d'un type transcendant et séparé, le principal procédé de la méthode doit être la généralisation ou la division par espèces. Pour Aristote, au contraire, l'essence étant *intime*, la méthode devait consister dans l'analyse de l'individu, bien diffé-

rente de la division par genres. D'après la doctrine synthétique de Plotin, l'unité est d'abord dans l'être, puis au-dessus de l'être. Plotin croit donc qu'il faut premièrement, avec Aristote, se renfermer dans l'individu, et par l'analyse y découvrir l'*acte*, qui est au fond la même chose que l'*Idée*; en second lieu, une fois l'Idée découverte, on doit s'élever par la méthode de Platon d'Idée en Idée, d'unité en unité, jusqu'à l'Unité suprême, simple comme l'individu, infinie comme l'universel.

En un mot, chercher l'Idée dans l'individu où elle procède, puis au-dessus de l'individu même, dans l'universel d'où elle procède, — telle est la méthode de Plotin.

Le principe métaphysique d'où part et auquel revient cette méthode, c'est que chaque individu a son Idée, qui lui est immanente par la procession, quoique transcendante en elle-même; — principe plus contraire à la lettre qu'à l'esprit des Dialogues. — Une fois admise cette immanence des Idées dans les individus, il en résultait que la méthode d'Aristote devait trouver sa place dans la dialectique platonicienne et en former comme la première partie. Aussi est-ce en poursuivant dans l'analyse de l'être l'unité intime et indivise, que Plotin remonte du corps aux raisons séminales et aux âmes qui les comprennent, des âmes aux Idées pures, des Idées à l'Intelligence, de l'Intelligence à l'unité absolue du Bien. A chaque degré de cette dialectique, l'*acte* s'accroît, se simplifie, se purifie, comme dans l'analyse d'Aristote; mais en même temps l'universalité s'accroît comme dans l'induction platonicienne.

L'intelligence, par exemple, est plus *actuelle* et plus individuelle que l'âme; mais n'est-elle point aussi plus universelle ? — C'est ici qu'il faut bien saisir la pensée de Plotin, généralement peu comprise [1]. Entendez-vous par

1. M. Ravaisson, principalement, ne nous semble pas avoir saisi le vrai procédé de Plotin. Voir *ibid.*, t. II. p. 422 et suiv.

universel ce qui se retrouve comme caractère commun dans un ensemble d'êtres? Alors l'intelligence sera moins universelle que l'âme, parce que les êtres simplement animés sont supérieurs en nombre aux êtres intelligents. Mais ce n'est point cette généralité logique que Platon et Plotin entendent par l'universel. Pour eux, l'intelligence est plus universelle que l'âme, parce que les effets et les manifestations de l'intelligence s'étendent plus loin que ceux de l'âme. Dans le minéral, par exemple, on peut ne pas apercevoir la manifestation de l'âme; mais on y aperçoit les traces de l'intelligence par l'ordre et la symétrie qui y règnent. L'âme ne semble pas présente aux objets de la géométrie; l'intelligence y est présente, non comme *qualité* appartenant au cercle ou au triangle, mais comme *principe* révélé par les qualités géométriques. Supprimez l'âme, et vous supprimerez tous les êtres vivants; supprimez l'intelligence, et vous supprimerez beaucoup plus que les êtres vivants, car aucun être ne peut exister sans la *participation* ou la *procession* de l'intelligence. Plotin conclut que l'intelligence est un principe plus universel que l'âme, au point de vue de sa présence dans les êtres; et en même temps ce principe, considéré en lui-même, est plus individuel que l'âme. Platon et Aristote sont réconciliés, et leurs méthodes se confondent en une seule.

II. Le système. — *La matière.* Le plus bas degré de la dialectique est la matière. D'après Plotin, la matière est toutes choses en puissance, comme Platon l'avait compris et comme Aristote l'a clairement exprimé. C'est ce dont on ne doit jamais dire qu'il est, mais seulement qu'il sera. Ce n'est pas une substance indépendante de Dieu, livrée sous l'influence d'une âme naturellement mauvaise à un mouvement irrégulier. Le chaos du *Timée* est idéal, et la vraie pensée de Platon est que la matière est l'*infini*, l'*indéterminé*, le *non-être*, en un mot le possible. Or le possible n'a pas sa raison en lui-même; il ne se suffit pas

et ne se constitue pas sans avoir besoin d'un principe supérieur. L'universelle *puissance* dont parle Aristote doit donc cacher quelque chose de réel, qui en est le fondement. Ce principe, par lequel tout est possible, on peut dire qu'il *peut*, qu'il a la *puissance*; mais ce mot prend alors un sens tout nouveau : il n'indique plus la passivité absolue, mais l'absolue activité. Déjà donc, sous cette matière première, sous cette puissance infinie qui est le premier degré de la dialectique, s'entrevoit obscurément quelque chose d'auguste et d'adorable, qui n'est la *puissance éternelle de toutes choses* que parce qu'il est l'acte éternel [1]. La dialectique semble monter en ligne droite de la puissance infinie à l'acte simple et un ; qui sait si elle ne parcourt pas plutôt une ligne circulaire, dans laquelle le point d'arrivée se confond avec le point de départ ?

III. *L'âme*. — La puissance nue, en s'actualisant, produit le mouvement. Tout mouvement suppose une puissance active et concrète, un acte imparfait encore qui tend au développement. C'est ce qu'Aritoste appelait *nature* et *habitude*, principe d'unité analogue à l'âme et, dans le fond, de même essence. Or, ce principe qui actualise et informe la matière ne peut être qu'une Idée. Seulement, c'est une idée immanente aux choses, la *raison séminale* des Stoïciens. Tout corps a une raison séminale; et de même que les Idées rentrent l'une dans l'autre tout en demeurant distinctes, de même les *raisons* ou *âmes* ont leur unité dans l'âme universelle. Platon l'avait dit déjà ; si nous possédons une âme, il faut bien que l'univers en ait une; car, où aurions-nous pris la nôtre? Dans Plotin comme dans Platon, les âmes particulières sont des émanations de l'âme universelle, vivant

1. *Enn.*, II, v, 2, 4. — *Ibid.*, 3. — *Ibid.*, 15. — *Ibid.*, V, iv, 2; VI, vii, 20.

dans le Tout, et cependant ayant une vie propre. L'âme étant le principe du mouvement, tout ce qui se meut participe à l'âme. Tout vit, dit Plotin, quoique à des degrés différents ; l'âme, la force motrice, la raison séminale en tension dans la matière, se cache sous l'inertie apparente des corps. Elle y produit dans chaque être l'attraction mutuelle et la sympathie des parties et des organes [1]. Et cette sympathie se retrouve entre tous les êtres que l'univers renferme : ils exercent les uns sur les autres des attractions plus ou moins fortes, de même que les vibrations d'une corde sonore ébranlent toutes les cordes voisines, qui alors vibrent à l'unisson. La magie véritable a pour principe l'unité de la vie universelle.

Dans Platon, l'âme semblait tout entière en dehors du corps qu'elle anime : recueillie en elle-même, elle n'agissait sur lui que pour le mouvoir. Les Stoïciens, au contraire, avaient mis l'âme tout entière dans le corps ; ils l'avaient tellement engagée dans la matière qu'ils avaient fini par l'y absorber. L'originalité des Alexandrins consiste à réunir ces deux conceptions : l'âme, d'après Plotin comme d'après Ammonius, est dans le corps qu'elle pénètre, parcourt et *administre* ; mais elle ne perd point pour cela sa pureté et son indépendance. En même temps qu'elle est partout, elle n'est nulle part ; présente à tout lieu, elle n'est en aucun. Elle *procède* dans le corps et demeure tout entière en elle-même ; elle se donne et ne se donne pas [2]. L'âme universelle ne fait point obstacle aux âmes particulières, ni celles-ci à l'âme universelle. L'unité ici n'empêche pas la multitude, ni la multitude l'unité [3]. « L'âme universelle est un centre où existent déjà les rayons, et qui se multiplie en eux sans cesser d'être un [4]. « L'âme est à la fois divisée et indivise ; ou plutôt

1. *Enn.*, II, vi, 2. — IV, iv, 36. — IV, v, 8. — IV, iv, 32.
2. *Enn.*, IV, iv, 41. — IV, ix, 5.
3. Οὔτε μάχεται τὸ πλῆθος ἐκεῖ τῷ ἑνί. *Enn.*, VI, iv, 4.
4. Μενούσας ὅθεν ἤρξαντο.

elle n'est jamais divisée réellement, elle ne se divise jamais; car elle demeure tout entière en elle-même. Si elle semble se diviser, ce n'est que par rapport aux corps, qui, en vertu de leur propre divisibilité, ne veulent la recevoir d'une manière indivisible [1]... Toutes les choses qui peuvent participer à l'âme en participent en effet, mais chacune reçoit d'un seul et même principe une puissance différente... Quoique l'âme universelle soit présente tout entière au corps de l'homme, elle ne lui devient pas propre tout entière. C'est ainsi que les plantes et les animaux autres que l'homme n'ont également de l'âme universelle que ce qu'ils sont capables de recevoir d'elle. De même, lorsqu'une voix se fait entendre, tel ne perçoit que le son, tel autre perçoit aussi le sens [2]. » C'est le mode de participation dont Platon concevait la nécessité sans pouvoir en trouver l'explication. Il n'y a, selon Plotin, qu'à regarder en nous-mêmes, et nous sentirons notre âme présente à la multiplicité des organes sans perdre pour cela son unité. Si nous ne comprenons point une puissance aussi étrange, c'est que l'imagination, se représentant toutes choses sous les formes du temps et de l'espace, vient troubler notre raison.

IV. *L'Intelligence et les Idées.* — Les idées séminales ont leur raison dans les Idées pures, les formes sensibles dans les formes intelligibles, l'âme mobile dans l'immobile intelligence. Au fond, c'est toujours le même principe, mais considéré sous deux aspects différents : ici comme en rapport avec la multiplicité corporelle, là comme exempt de tout commerce avec ce qui lui est inférieur.

Platon considérait l'Idée comme une réalité intelligible, modèle du monde sensible; Aristote, comme une simple possibilité, qui n'a d'existence actuelle que dans les individus. Comment l'Idée, demande Aristote, pourrait-elle

1. *Enn.*, IV, II, 1.
2. *Ibid.*, VI, IV, 12 et 15.

exister tout à la fois en elle-même et dans les choses? Si les choses sont actuelles, il en résulte que les Idées ne peuvent l'être ; elles sont donc de simples *puissances*. — Mais, répond Plotin, de ce que les Idées sont des puissances, faut-il en conclure qu'elles ne peuvent être des actes? Aristote établit une opposition radicale entre ces deux choses et, par là même, il introduit dans la métaphysique un dualisme invincible; il a admirablement compris la nature de l'*acte*, mais il n'a pas assez approfondi la nature de la *puissance*. Le possible n'a point sa raison dans le pur possible, mais dans le réel. Sous ce *je ne sais quoi* de passif et d'inerte qu'Aristote appelle la puissance, une réflexion plus profonde découvre l'activité même. Appelons donc les Idées des puissances [1]; soit, mais ce sont des puissances *actives*, puisqu'elles se manifestent par de réels effets, et qu'elles soumettent à leurs lois le monde visible. En elles-mêmes, elles sont des actes et des réalités, comme le soutenait Platon; et, par rapport à la matière, elles sont des puissances communicables. Mais ce qu'il importe surtout de comprendre, c'est qu'elles ne sont des puissances qu'à la condition d'être d'abord des actualités; le point de vue de Platon est donc supérieur à celui d'Aristote, et les Idées sont essentiellement des réalités immatérielles et intelligibles.

C'est ainsi que Plotin réconcilie le Platonisme et l'Aristotélisme dans la notion de *puissance active*, où la possibilité est en raison directe de la réalité même, où l'universalité et l'individualité, loin de s'exclure, se supposent réciproquement. La puissance active, l'Idée, n'est autre chose que l'existence parfaite en son genre, *procédant* dans des existences inférieures sans s'y absorber. Il ne faut pas confondre cette puissance avec la raison séminale des Stoïciens, où la puissance et l'acte s'opposent et se

1. *Enn.*, V, VII, 9; V, III, 10; XI, VII, 3.

bornent mutuellement, au lieu d'être ramenés à l'unité. L'opposition de la puissance et de l'acte tient à l'imperfection de l'être en voie de développement. Or, l'Idée de Platon et de Plotin ne se développe pas d'elle-même : elle n'a pas besoin d'acquérir des perfections nouvelles, car elle est déjà parfaite, elle est complètement en acte. C'est précisément cette perfection de l'acte qui a pour résultat la puissance productrice, l'activité expansive, capable de communiquer le bien et l'être à ce qui n'existait pas d'abord.

Ainsi donc, par rapport au monde sensible, les Idées sont à la fois des *essences* et des *puissances*. Comme essences, elles sont les *modèles*, παραδείγματα, les archétypes, ἀρχέτυπα, les formes intelligibles des choses, εἴδη, μορφαί. Comme puissances, elles contiennent la *raison réelle*, le *pourquoi* des choses, τὸ διότι ; elles sont les *formes premières et créatrices*, πρῶτα τὰ ποιοῦντα, les *raisons* (λόγοι), que l'intelligence transmet par procession à l'âme universelle et qui y deviennent raisons séminales, raisons immanentes, sans cesser d'être transcendantes [1]. « Ici-bas, de même que chaque partie est séparée des autres, de même la raison d'être est séparée de l'essence. Là-haut, au contraire, toutes choses sont dans l'unité, et chacune d'elles est identique à sa raison d'être [2]... L'essence d'un être renferme en elle-même la cause, qui, si elle est distincte de l'essence, en est cependant inséparable... Ainsi l'*essence* d'un être (οὐσία), son *caractère propre* (sa *quiddité*, τὸ τί ἦν εἶναι) et sa raison d'être (τὸ διότι) ne font qu'un [3]. » Et l'unité de ces trois choses est l'Idée platonicienne.

De quoi y a-t-il Idée ? — Est-ce seulement des *genres*, ou encore des *individus* ? Platon eut le tort de n'établir

1. *Enn.*, VI, vii, 3 et suiv. — V, viii, 7, 11. — V, viii, 7. — V, ix, 3.
2. *Enn.*, VI, vii, 3.
3. *Ibid.*, 4.

des Idées, au moins dans ses Dialogues, que pour les universaux. Il dédaigne l'individu, qu'il semble parfois représenter comme un phénomène, et il compromet par là sa théorie des Idées. Aristote n'aura pas de peine à démontrer que la matière n'explique point la différence qui constitue l'individualité des êtres, et qu'il y a dans chacun d'eux un principe propre d'unité, comme le dit Platon lui-même dans le *Théétète*. Plotin reconnaît la justesse de cette critique, et sur ce point encore il concilie Aristote et Platon, en mettant dans le monde intelligible non seulement les principes de l'identité générique, mais encore ceux de la différence individuelle. C'est une erreur, dit-il, de croire qu'une multitude d'individus qui portent le même nom et rentrent dans une même définition ne doivent avoir qu'un seul type dans le monde intelligible. Pythagore, Socrate, etc., seraient alors les copies d'un même exemplaire. Mais « il est impossible que des choses différentes aient une même raison. Il ne suffit donc pas de l'homme en soi pour être le modèle d'hommes qui diffèrent les uns des autres non seulement par la matière, mais encore par des différences essentielles (εἰδικαῖς διαφοραῖς)[1]. » Il y a donc dans le monde intelligible autant d'Idées que le monde sensible renferme d'individus[2]. Ou plutôt il y en a bien davantage, car le monde des Idées embrasse le possible comme le réel. Ce monde contient à la fois les Idées qui se réaliseront successivement en individus dans le monde sensible, et celles qui ne s'y réaliseront pas faute d'une matière convenable. « N'y aura-t-il point alors dans le monde intelligible l'infinité du monde sensible? Nullement : car la multitude des Idées est contenue dans une indivisible unité, et arrive à l'existence par son action[3]. » Ici reparaît la conception

1. *Enn.*, V, VII, 1.
2. V, VII, 1.
3. *Ibid.* Cf. Jamblique, *De l'âme*, X. — Alcinous, *De doct. pl.*, ch. IX, p. 174.

néoplatonicienne d'un principe où l'*infinité* ne nuit pas à l'*unité*, la souveraine puissance à l'acte parfait : l'infinité même du monde sensible doit avoir sa raison dans l'unité infinie du monde intelligible.

Platon, rapportant d'ordinaire tous les individus d'une même classe à une seule Idée, semblait alors expliquer les différences par la matière, source de désordre et de mal. De là son dédain pour l'individuel, ou au moins pour le singulier. Pourtant il avait reconnu lui-même dans le *Théétète* et dans le *Phédon*, que le principe d'unité individuelle est l'âme, centre indivisible et permanent des sensations, analogues aux Idées. Par là, il préparait la doctrine d'Aristote. Ce dernier, à son tour, avait trop relevé la notion de l'individualité pour que le Néoplatonisme la négligeât. « La variété des individus dans l'espèce, dit Plotin s'inspirant d'Aristote, est un principe de beauté et de perfection; il n'y a que la laideur qu'il faille rapporter à la prédominance de la matière [1]. » La différence individuelle doit être rapportée à l'Idée, source unique de toute beauté.

En modifiant ainsi la théorie des Idées, Plotin n'est vraiment pas infidèle à Platon. Si toute chose est l'image des Idées et du Bien, et si le Bien, dans son principe suprême, est l'absolue individualité en même temps qu'il est universel. ne faut-il pas en conclure que la réalité sensible, pour être l'image exacte de la réalité intelligible, doit être individuelle comme Dieu même ? — Telle est l'idée que Plotin introduit dans la philosophie, afin de compléter la pensée de Platon par celle d'Aristote.

Y a-t-il aussi des Idées des corps eux-mêmes et de tous les objets physiques? — Oui, car le monde intelligible comprend le monde sensible tout entier; il le comprend avec tous ses individus et avec toutes ses catégories, essence, qualité, quantité, nombre, lieu, temps, repos,

1. *Enn.*, V, VII, 2.

mouvement, etc.; seulement tout y est sous la forme éminente de l'Idée [1]. « S'il est dit dans le *Timée* que le ciel n'a pas dédaigné de recevoir aucune des formes des animaux, dont on voit un si grand nombre, c'est que cet univers devait renfermer l'universalité des choses. Or, d'où tient-il toutes les choses qu'il renferme? Les a-t-il reçues de là-haut? Oui, il en a reçu toutes les choses qui ont été produites par la raison et d'après une forme intelligible [2]. » Le feu, le soleil, la terre, l'eau, tous les éléments, tous les corps, existent en Idée.

Le monde intelligible comprend-il donc les Idées des choses les plus viles et les plus laides? Toute chose matérielle a une forme, qui n'est que la raison séminale engagée dans la matière [3]; et cette raison séminale ne peut provenir que du monde intelligible. D'ailleurs, d'où vient la laideur des objets que l'on méprise? De la matière [4], qui entrave et étouffe le développement des raisons séminales. Dans un monde pur de toute influence matérielle, il n'y a rien de vil ni de laid [5]. « Toutes les choses que l'Intelligence universelle reçoit du premier principe sont parfaites. » Faisons donc ici une distinction nécessaire. Il y a des Idées des choses viles et laides en ce sens que, dans les plus humbles détails du monde sensible, on retrouve encore un reflet de la lumière intelligible; mais il n'y a point d'Idées des choses viles et laides en tant que viles et laides; car le vil et le laid, loin d'avoir une Idée, a pour principe le contraire de l'Idée, la matière [6].

Ainsi, ce qui est laid ici-bas est beau dans le monde intelligible, ce qui est ici-bas inanimé et sans vie est vivant dans les Idées. Tout a plus de force et d'intensité

1. *Enn.*, V, IX, 10.
2. VI, VII, 11.
3. VI, VII, 2.
4. V, IX, 15.
5. *Ib.* Ὅσα κομίζεται νοῦς ἀπὸ τοῦ πρώτου, πάντα ἄριστα.
6. *Ib.* Cf. VI, VII. — Vacherot, *Hist. de l'Ec. d'Al.*, I, 429.

dans le monde intelligible qu'ici-bas, comme la lumière est plus vive à son foyer qu'à l'extrémité de ses rayons. Plus une chose, en s'étendant, se sépare et s'éloigne d'elle-même, plus elle devient faible; mais elle est d'autant plus forte qu'elle demeure davantage dans son unité [1]. Ne croyons donc pas que le monde intelligible soit un ensemble de formes sans substance et sans vie. Ici-bas, la vie ne se révèle que par le mouvement; mais le mouvement n'est point la vraie vie : c'est l'effet d'une nature imparfaite qui s'agite pour y parvenir. La vraie vie, comme l'a compris Aristote, est l'acte pur et parfait. Là-haut, la vie n'est point un travail, mais une énergie pure. « Là-haut, la terre n'est pas une chose morte; elle est vivante, et contient dans son sein tous les animaux... Là-haut existent aussi la mer et l'eau sous la forme de l'universel, ayant pour essence une fluidité et une vie permanentes. Comment se pourrait-il que les choses contenues dans un être vivant ne fussent pas elles-mêmes vivantes? Aussi le sont-elles même ici-bas [2]. »

Cette variété de la vie intelligible n'exclut pas l'unité des Idées, dont le rapport mutuel est une pénétration et une communication réciproques. Dans le monde sensible, la distinction des choses entre elles est extérieure, et entraîne la séparation dans l'espace: mais au sein du monde intelligible la distinction est intérieure, et n'empêche point l'union des Idées. Ici-bas, c'est la distance qui distingue : dans le monde des Idées, c'est l'essence seulement [3]. « Dans cette sphère intelligible, tout est transparent : nulle ombre n'y borne la vue, toutes les essences s'y voient et s'y pénètrent dans la profondeur la plus intime de leur nature. La lumière y rencontre de tous côtés la lumière. Chaque être comprend en lui-même

1. *Enn.*, V, VIII, 1. Ὅσῳ ἰὸν εἰς τὴν ὕλην ἐκτέταται, τοσῷ ἀσθενέστερον τοῦ ἐν ἑνὶ μένοντος.
2. VI, VII, 12.
3. V, VII, 4.

le monde intelligible tout entier. Toutes choses y sont partout, chaque chose y est tout, et tout y est chaque chose; il y brille une splendeur infinie. Chaque chose y est grande, parce que le petit même y est grand. Ce monde a son soleil et ses étoiles; chacune d'elles, en même temps qu'elle brille d'un éclat qui lui est propre, réfléchit la lumière des autres [1]. » Platon avait déjà dit que dans chaque Idée on pourrait apercevoir toutes les autres Idées. L'Idée est donc, comme le sera la monade de Leibniz, un miroir vivant, représentatif de l'univers suivant son point de vue [2]. Toutes les Idées ne sont que des faces diverses qui réfléchissent la même image, l'image du Bien. L'Intelligence est tout entière dans chacune; c'est pourquoi, quelle que soit l'Idée que l'âme contemple, elle voit l'Intelligence elle-même [3]. « Imaginez une sphère transparente, placée en dehors du spectateur, et dans laquelle on puisse voir, en y plongeant le regard, tout ce qu'elle renferme : le soleil, les étoiles, la terre, la mer, les animaux... Tout en conservant la forme de cette sphère, faites-en peu à peu disparaître l'étendue [4] » ; tout, en demeurant ce qu'il est, viendra coïncider avec tout : c'est l'image du monde intelligible des Idées.

C'est que, comme l'avait dit Platon, les Idées sont toutes comprises dans une Idée universelle, qui ramène la variété la plus riche à l'unité la plus parfaite. Et cette Idée qui résume toutes les autres, ce n'est pas seulement un *intelligible*, c'est une *intelligence*.

Ici est mis en lumière un côté de la doctrine des Idées que Platon avait laissé dans l'ombre : le rapport d'identité entre les objets de l'Intelligence et l'Intelligence même. L'Idée était avant tout pour Platon un objet de la pensée; pour Plotin, elle est une *pensée*. Dans le monde intelli-

1. *Enn.*, V, VIII, 4.
2. Leibniz, *Principes de la nat. et de la grâce*, § 3.
3. *Enn.*, VI, VII, 15.
4. V, VIII, 9.

gible, non seulement tout vit, mais tout pense ; tout y est intelligent autant qu'intelligible : l'existence y est science et sagesse [1]. Les Idées sont plus que des âmes ; ce sont des intelligences, ou plutôt ce sont les formes vivantes de l'Intelligence divine. « Chaque Idée n'est pas autre que la pensée ; chacune est la pensée même [2]. »

« La pensée et l'être sont donc une même chose [3]. » D'une part, si l'intelligible ne se connaissait pas, il serait chose morte, abstraction sans réalité ; d'autre part, si l'intelligence différait de son objet, elle serait dépendante et ne serait jamais sûre de le posséder entièrement : elle pourrait le voir et ne pas le voir, et n'aurait point cette certitude absolue qui réside dans la pensée consciente d'elle-même, dans la pensée de la pensée [4]. Ainsi, le sujet et l'objet sont identiques dans l'absolu.

Parvenu à cette hauteur de la contemplation intellectuelle où s'était arrêté Aristote, Plotin s'efforce de monter, avec Platon, à une région supérieure.

V. *Le Bien-un*. — L'intelligence et l'intelligible sont identiques dans la pensée ; néanmoins la distinction de ces deux termes y subsiste toujours. Distinction purement logique, dira-t-on. Mais toute distinction logique n'a-t-elle pas quelque fondement dans la réalité des choses? Qui dit pensée, dit sujet et objet ; l'unité absolue de ces deux termes n'est donc plus la pensée : c'est quelque chose de distinct d'elle et de supérieur, que le nom d'intelligence désigne incomplètement et avec inexactitude. En effet, « qu'on réduise la chose pensante, la chose pensée et la pensée même à l'absolue unité, elles s'évanouissent les unes dans les autres [5] », et il n'y a plus de pensée pro-

1. *Enn.*, V, VIII, 4. Καὶ ἡ οὐσία ἡ ἐκεῖ σοφία.
2. V, IX, 8. Οὐχ ἕτερα τοῦ νοῦ ἑκάστη ἰδέα, ἀλλ' ἑκάστη νοῦς.
3. Μία οὖν φύσις τό τε ὂν ὅ τε νοῦς.
4. V, III, 5. Ἓν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν.
5. Εἰ δὲ ταὐτὸν νοῦς, νόησις, νοητὸν, πάντη ἓν γενομένα, ἀφανιεῖ αὐτὰ ἐν αὐτοῖς. *Enn.*, VI, VII, 12.

prement dite. Si l'identité est la loi de la pensée, la différence en est aussi une condition nécessaire, comme l'a montré Platon [1]. Les Idées qui subsistent dans l'Intelligence ne sont-elles pas un principe de différence en même temps que d'identité? ne sont-elles pas le fondement réel de nos distinctions rationnelles? Elles forment donc une multitude et supposent une matière intelligible : où est la multiplicité, est aussi la matière.

Non seulement l'Intelligence n'est pas d'une simplicité absolue; mais elle ne possède pas non plus l'absolue indépendance. Cette pensée qu'Aristote nous représente absorbée dans la contemplation d'elle-même, que pense-t-elle en définitive? Pour qu'elle se pense, il faut qu'elle existe, et, pour exister, elle a besoin d'un objet. Cet objet est en elle-même, soit; mais enfin il n'est pas l'acte même de la pensée. Cet acte sans substance, cette pensée sans chose pensante dont parle Aristote, ressemble à une abstraction. Quoi que fasse notre raison, elle ne peut s'empêcher de considérer la pensée comme une manifestation, une forme d'existence, par delà et avant laquelle se trouve toujours l'être. « Si l'on dit que, dans ce qui est immatériel, la connaissance et la chose connue ne sont qu'un, il ne faut pas entendre que c'est la connaissance de la chose qui est la chose même, ni que la raison qui contemple un objet est cet objet même, mais plutôt, en sens inverse, que c'est la chose qui, étant sans matière, est purement intelligible et intellection... Ce n'est pas la pensée du mouvement, par exemple, qui a produit le mouvement en soi, mais le mouvement en soi qui a produit la pensée [2], de telle sorte que la pensée se pense et

1. V, I, 4; III, 10; VI, VII, 39. Ἀεὶ γὰρ τὸν νοῦν ἀεὶ ἑτερότητα καὶ ταὐτότητα λαμβάνειν, εἴπερ νοήσει.

2. C'est-à-dire : La possibilité du mouvement, avant d'être pensée par Dieu, doit avoir son principe dans quelque perfection réelle de Dieu, perfection qu'on peut appeler le mouvement en soi.

comme mouvement [l'objet, premier terme] et comme pensée [le sujet, second terme] [1]. »

Platon, cherchant le rapport de la chose intelligible à l'intelligence, avait donné à la première la supériorité sur la seconde, au Bien intelligible l'antériorité sur l'intelligence. Aristote, au contraire, avait conçu l'acte de la pensée comme un acte qui se suffit entièrement à lui-même, sans avoir besoin d'un bien intelligible auquel il s'applique. Plotin, revenant à la doctrine de Platon, fait procéder l'Intelligence de la perfection suprême, et considère le Bien comme la substance, la base, l'immobile sujet du mouvement idéal de la pensée. Le Bien est le père, et le Verbe est le fils.

Qu'est-ce donc que ce Bien, supérieur à toute forme, à tout acte, à toute intelligence? — C'est ici qu'il importe de saisir la vraie pensée de Plotin, en l'éclairant par celle de Platon. Est-il vrai, comme on le répète chaque jour depuis Cousin, que le Dieu de Plotin soit un Dieu abstrait, indéterminé, impersonnel, simple puissance qui se développe dans le monde; ou est-il l'Être parfait, que Platon appelait le Bien?

Toute l'école d'Alexandrie distinguait, avec Platon, la théologie affirmative et la théologie négative : la première qui affirme du suprême principe, sous la forme éminente de l'Idée, tout ce qu'il y a de positif dans ses effets; la seconde qui nie de Dieu tout ce qui convient aux autres êtres, comme inférieur et inadéquat à sa perfection. Les thèses et les antithèses du *Parménide* aboutissaient toujours à une double synthèse, l'une affirmative, l'autre négative (ἀμφότερον, οὐδέτερον); la raison suprême de toutes choses, en effet, doit être et n'être pas toutes choses. Les Alexandrins admettent aussi ce grand principe, et considèrent même le point de vue de la négation comme supérieur à celui de l'affirmation,

1. *Enn.*, VI, vi, 6.

parce qu'il exprime mieux l'infinie distance qui sépare la cause première de ses effets. C'était là aussi la pensée de Platon, qui place au premier rang, dans le *Parménide*, l'Unité supra-intelligible et ineffable, non par manque, mais par excès de perfection. Pure illusion d'optique, suivant Platon, que de confondre cette plénitude absolue du Bien avec le vide absolu de la matière [1]. Plotin, sous cette illusion d'optique, reconnaît une vision profonde des choses : la vraie matière, en effet, la vraie puissance est en Dieu, elle est Dieu même. C'est l'acte suprême qui est la puissance de toutes choses, parce que le moins ne peut venir que du plus; le prétendu vide absolu n'est donc autre chose que la plénitude absolue, la prétendue matière n'est autre chose que Dieu. Il en résulte qu'aucun attribut compréhensible pour notre intelligence ne peut convenir à Dieu rigoureusement. Le *Parménide* l'a déjà montré : la perfection d'une chose se confond avec la perfection de toutes les autres choses; donc, bien qu'elle soit cette chose au plus haut degré, elle ne peut cependant plus être appelée proprement cette chose, puisqu'elle est tout aussi bien autre chose. Par exemple, la perfection de la pensée se confond avec la perfection de l'amour; donc vous ne pouvez plus l'appeler proprement la pensée, ce qui semblerait l'opposer aux autres choses, telles que l'amour; donc encore la pensée, en demeurant elle-même au plus haut degré, cesse d'être elle-même et s'évanouit par plénitude dans l'infinie perfection. Suprême antinomie qui est aussi la suprême harmonie.

Plotin n'a pas exposé cette doctrine avec une précision suffisante; mais, on va le voir, cette doctrine n'en est pas moins la sienne.

« L'Un est toutes choses [2], dit Plotin, et n'est aucune de

1. Voy. le *Sophiste* et la *République*, loc. cit., sur la confusion de la pleine lumière avec la pleine obscurité.

2. Par *toutes choses*, il n'entend pas une *somme*, un total, comme il le dit lui-même.

ces choses. Le principe de toutes choses ne peut être toutes choses; il est toutes choses seulement en ce sens que toutes choses coexistent en lui; mais en lui, elles ne sont pas encore, elles seront [1]. » « Quand vous avez eu l'intuition du Premier, ne dites pas qu'il est ou n'est pas *cela*; sinon vous le ferez descendre au nombre des choses dont on dit qu'elles sont *ceci* ou *cela*; or le Premier est au-dessus de toutes ces choses. Quand vous aurez vu celui qui est *infini* (ἀόριστον), vous pourrez nommer les choses qui sont après lui; mais ne le mettez pas au nombre de ces choses. Regardez-le comme la *puissance universelle véritablement maîtresse d'elle-même* (δύναμις πᾶσα αὐτῆς ὄντως κύρια). »

Plotin est conséquent à ses principes quand il déclare le Bien-un supérieur à l'intelligence, ἐπέκεινα τοῦ νοῦ. On veut en conclure que le Dieu de Plotin est une chose morte, sans pensée, sans conscience, sans vie. Ce n'est point là la théorie de Plotin. Si Dieu n'est point la pensée, c'est parce qu'il est *plus que la pensée* [2], non parce qu'il lui est inférieur. Vouloir établir, comme Aristote, une équation absolue entre le premier principe et la pensée, c'est négliger une infinité d'autres perfections que son unité enveloppe, pour le réduire à une détermination particulière qu'il contient sans doute éminemment, mais qu'il ne contient pas seule. Par cela même que Dieu est l'absolue détermination, il en résulte que l'homme ne peut jamais le déterminer d'une manière adéquate; car toujours nos affirmations sont mêlées de négation et d'indétermi-

1. M. Ravaisson n'interprète pas exactement ce passage en disant : « Considéré en lui-même, et avant qu'il prenne dans l'intelligence une forme déterminée, tout ce qu'on peut dire de lui, c'est ce qu'on peut dire de la matière : c'est qu'il sera. » II, 424. — Ce n'est nullement du Bien-un que Plotin dit : il sera; mais des choses qui existent en lui et qu'il doit produire. Il y a une énorme distance entre les deux propositions.

2. *Enn.*, VI, VIII, 16.

nation. Qu'appelons-nous pensée, dans le sens propre du mot? L'acte d'un sujet qui saisit un objet et le réfléchit pour ainsi dire. Dans la conscience, le sujet affirme son identité avec l'objet, mais en même temps il s'en distingue. Cette conscience existe en Dieu; Plotin l'admet; mais elle est le fils, non le père; elle est engendrée, et non première; elle suppose une substance, objet de la conscience, qui est logiquement antérieure et où la conscience existe éminemment, identifiée avec toutes les autres perfections. Que servirait, dit Plotin, la pensée au premier principe? La pensée est donnée à ce qui a besoin de se retrouver soi-même par la conscience de soi; « mais quel besoin l'œil aurait-il de voir la lumière, s'il est lui-même la lumière [1]? » Et de même, que servirait la conscience, la réflexion sur soi, à ce qui est toujours indivisiblement en soi et avec soi? Le précepte « Connais-toi toi-même », c'est-à-dire « Réfléchis sur toi-même », ne s'adresse pas à l'Un. L'Un n'a que faire de se connaître et de se contempler. Il a plus que la connaissance, plus que la contemplation. « N'allez pas croire, en effet, que, parce que l'Un ne se pense pas, il y ait pour cela ignorance en lui. L'ignorance suppose un rapport; elle consiste en ce qu'une chose n'en connaît pas une autre. Mais l'Un, étant seul, ne peut ni rien connaître ni rien ignorer; étant avec soi, il n'a pas besoin de la connaissance de soi. » Pensée qui doit, pour être bien comprise, être comparée à ce passage du *Parménide* où Platon élève l'unité absolue du Bien ou du Parfait au-dessus de toute relation, même celles d'identité et de différence. On ne peut dire de l'Un, d'après Platon, qu'il est identique à soi-même ou aux autres choses, ni qu'il est différent de soi-même ou des autres choses. Ce serait faire subir à l'absolu une relation nécessaire soit avec lui-même, soit avec les autres êtres; ce serait imposer une loi à sa su-

1. *Enn.*, VI, VII, 41.

prême indépendance. Partout où il y a identité, il y a aussi différence, et réciproquement. Dire que Dieu est identique à soi-même, c'est le diviser artificiellement en deux termes, qu'on ramène ensuite à l'unité. Mais, s'il est absolument un, qu'avez-vous besoin de dire qu'il est identique à soi-même? Vaines paroles qui introduisent la relation dans l'absolu et la retirent en même temps. Dieu lui-même, qu'a-t-il besoin de se dire qu'il est identique à soi? Qu'a-t-il besoin de se poser, soit en face de lui-même, soit en face d'autre chose, et de dire : Moi! Il est posé éternellement, il est éternellement en possession de lui-même; il n'a pas besoin des relations de notre conscience et de notre pensée, parce qu'il a plus que la pensée, parce qu'il a la perfection absolue et qu'il est *un* dans sa perfection. Ne lui imposez pas davantage la relation de la différence; qu'il la produise, soit; qu'il la subisse, non. Si donc toute opération de la conscience consiste à affirmer, d'une part son identité avec soi-même et sa différence avec les autres choses, d'autre part sa différence comme sujet d'avec soi-même comme objet, — et par cela même son identité avec quelque chose dont on se distingue cependant, — un tel ensemble de relations, quoique produit par Dieu, dépendant de lui et constitué par lui, ne peut être regardé comme le constituant lui-même, dans l'absolu de son existence souverainement une, indépendante, parfaite et solitaire.

Dieu n'est pas pour cela une abstraction et un néant. Ce sont les relations de notre pensée qui sont abstraites et impuissantes à formuler la réalité infinie, le *plérôme* du Bien. S'il est inexact de dire que Dieu se pense, il est encore plus faux de dire purement et simplement qu'il ne se connaît pas. Car il possède une *supra-intellection* éternelle (ὑπερνόησις ἀεὶ οὖσα) [1]. « Il a une *intuition simple de lui-même, par rapport à lui-même* (ἁπλῆ τις

1. *Enn.*, VI, ix, 6; VI, viii, 16.

ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτὸν) ; mais, comme il n'y a aucune distance, aucune différence dans cette intuition qu'il a de lui-même, que peut être cette intuition, sinon Lui [1] ? » L'Intelligible demeure en lui-même, et n'a pas besoin d'autre chose, comme en a besoin ce qui voit et ce qui pense. Je dis que ce qui pense a besoin d'autre chose, en ce sens qu'il a besoin de contempler l'Intelligible. Mais, en demeurant en lui-même, l'Intelligible n'est pas privé de sentiment. Toutes choses lui appartiennent, sont en lui et avec lui ; il a donc le discernement de lui-même, et il possède la vie, parce que toutes choses sont en lui ; par conséquent, il a la *conception de lui-même* (κατανόησις αὐτοῦ), conception qui implique conscience, et consiste dans un repos éternel et dans une pensée, *mais dans une pensée différente de celle de l'Intelligence* [2]. » Faut-il voir dans ces affirmations diverses autant de contradictions? — Ce sont les thèses et les antithèses où le *Parménide* a montré les moments nécessaires de la théologie, et qui se ramènent à une synthèse. Plotin veut seulement dire que, d'une part, toute détermination, toute relation conçue par l'intelligence humaine, est au-dessous du premier principe et ne lui est pas adéquate ; et que, d'autre part, elle n'est pas entièrement inexacte, parce que Dieu est *éminemment* toutes choses sous une forme *supérieure* : par exemple, il est la supra-intellection plutôt que l'intellection même. « Il faut avoir de l'indulgence pour notre langage : en parlant de Dieu on est obligé, pour se faire comprendre, de se servir de mots qu'une *rigoureuse exactitude* ne permettrait pas d'employer. Avec chacun d'eux, il faut sous-entendre *en quelque sorte* (οἷον) [3]. En définitive, comme l'acte et la pensée sont le complément ou l'*hypostase consubstantielle* d'un autre sujet, la pensée suppose au-dessus d'elle une autre nature

1. *Enn.*, VI, VII, 38.
2. V, IV, 2.
3. VI, VIII, 13.

à laquelle elle doit le pouvoir de penser : car, pour que la pensée pense quelque chose, il faut qu'elle ait quelque chose au-dessus d'elle. Quand elle se connaît elle-même, elle connaît ce qu'elle a reçu par la contemplation de cette autre nature. Quant à celui qui n'a rien au-dessus de lui, qui ne tient rien d'un autre principe, que pourrait-il penser, et comment pourrait-il se penser lui-même [dans le sens *rigoureux* dont on vient de parler]? Que chercherait-il et que souhaiterait-il? Voudrait-il connaître la grandeur de sa puissance? Mais elle lui serait extérieure par cela même qu'il la penserait : je dis extérieure, si la puissance qui connaîtrait en lui différait de celle qui serait connue ; si au contraire les deux ne font qu'un, qu'a-t-il à chercher [1]? » On voit pourquoi Plotin déclare Dieu supra-intelligent : c'est qu'il attache à l'idée précise et distincte d'intelligence une notion de mouvement idéal et de multiplicité logique. Et en effet, si vous supprimez toute distinction, tout mouvement idéal dans la pensée, il est clair que vous arrivez à quelque chose qui n'est plus *rigoureusement* la pensée. Quand donc Aristote appelle Dieu la pensée, il est inexact aux yeux de Plotin, soit dans sa doctrine, soit dans son langage : dans sa doctrine, s'il prend le mot de pensée au sens propre ; dans son langage, s'il croit donner une expression adéquate du principe absolument simple en l'appelant la pensée de la pensée. Voilà pourquoi Plotin préfère au terme d'intellection celui de supra-intellection ou d'intellection transcendante ; mais dans le fond il est d'accord avec Aristote, puisqu'il admet en Dieu une ineffable intuition sans distinction de sujet ni d'objet.

Ce n'est donc pas par l'absence de pensée que Dieu ne pense pas, mais, comme le dit avec raison Proclus, par l'éminence de la pensée [2]. Telle est la vraie doctrine de

1. *Enn.*, VI, VII, 40.

2. « Le manque d'une chose en Dieu n'est pas signe de privation, mais de supériorité. Τὸ γὰρ δέον οὐκ ἔστι στερήσεως,

Plotin. Son Dieu n'est pas inintelligent et mort, et il n'est pas non plus intelligent et vivant d'une manière *univoque* avec notre intelligence et notre vie. L'essence absolue de Dieu échappe à la pensée humaine : elle ne se révèle à nous qu'en se cachant; on n'essaye de la comprendre qu'en la limitant, de la nommer qu'en nommant autre chose et en la rabaissant.

Mais, dira-t-on, Plotin n'a pas seulement élevé Dieu au-dessus de l'intelligence : il l'a élevé au-dessus de l'être; donc Dieu n'est pas. — Ici encore il faut comprendre Plotin. Le Dieu supérieur à l'être n'est pas pour cela un néant. Plotin prend le mot *être* dans le même sens que le mot *essence*, et il ne veut pas dire autre chose que ce qu'avait dit Platon lui-même dans la *République*. Tout platonicien entend par être l'*essence*; par essence, l'Idée; et par l'Idée une unité multiple, un principe d'*identité* et de *différence* tout à la fois. L'idée exprime toujours un rapport de la réalité divine avec le pur possible, avec la matière indéterminée. De même l'*essence* (οὐσία) indique une unité introduite dans la multiplicité indéfinie, l'acte d'une puissance, la réalisation d'une possibilité, la forme d'une matière. « Les anciens ont dit, mais en termes énigmatiques, que Dieu est supérieur à l'essence. Voici dans quel sens il faut interpréter cette assertion. Dieu est au-dessus de l'essence, non seulement parce qu'il engendre l'essence, mais encore parce qu'il n'est point dans la dépendance de l'essence ni de lui-même. Il n'a même point pour

ἀλλ' ὑπεροχῆς σημαντικόν. » (*Comm. Parm.*, VI, 87.) — « De pareilles négations ne sont donc pas privatives des qualités auxquelles elles s'appliquent, mais comme génératrices de leurs opposés. Οὐκ εἰσι στερητικαὶ τῶν ὑποκειμένων, ἀλλά γεννητικαὶ τῶν οἷον ἀντικειμένων. » (*Ibid.*) — Cf. saint Thomas : Hæc non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit. (*Summ. Theol.*, 1ª quæst. XII, art. XII.)

principe sa propre essence ; il est au contraire lui-même le principe de l'essence. Or il ne l'a point faite pour lui-même ; mais, l'ayant faite, il l'a laissée hors de lui, par la raison qu'il n'a pas besoin de l'*être*, puisqu'il est celui qui l'a fait. Ainsi, même EN TANT QU'IL EST, *il ne comporte point ce qu'on exprime par le verbe* IL EST (τὸ ἐστί) [1]. » « Nous n'approuvons même pas cette expression : *Il est le Bien* ; nous ne croyons pas qu'on doive énoncer quoi que ce soit avant ce terme de *Bien* ; d'ailleurs, comme nous ne pouvons exprimer le Bien complètement, nous retranchons tout afin de ne pas introduire en lui quelque diversité, et, comme il n'y a plus même besoin qu'on dise : *Il est*, nous l'appelons simplement *le Bien* [2]. » Ces passages prouvent que c'est la forme du jugement proprement dit qui paraît à Plotin inexacte, comme exprimant une fausse relation de l'absolu. Dire de Dieu qu'il est le bien semble faire de l'être une substance, et du bien un attribut. Mais l'idée du bien, étant plus complète que celle de l'être, mériterait plutôt d'être considérée comme la substance ; l'être n'en est qu'un attribut, un dérivé et un produit. C'est toujours la pensée platonicienne qui ne veut pas que la perfection soit un attribut de l'être, mais l'être un des attributs de la perfection ; attribut qui, se confondant avec tous les autres dans l'unité absolue du Bien, n'est même plus l'être proprement dit. Dieu n'en est pas moins la réalité suprême et transcendante. « *Que le Premier existe, dans le sens où nous disons qu'il existe, nous le voyons par les êtres qui sont après lui* [3]. » « Si vous contemplez l'unité des choses qui existent véritablement, c'est-à-dire leur principe, leur source, leur puissance [productrice [4]], *pouvez-vous douter de sa réalité, et croire que*

1. *Enn.*, VI, VIII, 19.
2. VI, VII, 38.
3. VI, VIII, 11.
4. VI, VIII, 16.

ce principe ne soit RIEN? Sans doute ce principe n'est aucune des choses dont il est le principe : il est tel qu'on ne saurait en affirmer rien, ni l'être, ni l'essence, ni la vie ; mais c'est qu'il est supérieur à tout cela [1]. »

En d'autres termes, rien ne convient à Dieu comme *forme*, tout lui convient comme *principe*; et, par cela même qu'il est principe d'une chose, il ne peut être cette chose même. Or Dieu est principe de l'être : il donne aux choses l'existence, l'essence et la substance : donc il n'est lui-même ni essence, ni substance, ni même existence, si ce n'est d'une manière transcendante ; son être même n'est point univoque avec l'être et la substance des choses qu'il engendre.

C'est donc mal interpréter Plotin que de représenter l'Unité comme une pure *puissance* indéterminée, qui devient tout et qui elle-même n'est rien. — « Cet élément de l'être en puissance, dit-on, ou de la simple possibilité, placé par Aristote au-dessous du véritable être, comme la matière qui en reçoit la forme, le Platonisme le rétablit, avec les caractères de l'infinité et de l'indétermination, non pas seulement dans l'être, comme le Stoïcisme avait fait, mais encore au-dessus de l'être [2]. » — Sans doute, Plotin appelle l'Unité la *puissance universelle* : mais il l'appelle aussi l'*acte premier*, l'*acte immanent*. Ou plutôt, il la conçoit comme supérieure tout à la fois à la puissance et à l'acte, comme enveloppant la puissance dans l'acte même, et par conséquent la puissance active et productrice. Là est l'originalité du Platonisme alexandrin. Cette conciliation de l'acte et de la puissance, séparés par Aristote, est le point culminant de la métaphysique néoplatonicienne. « On ne saurait dire qu'en lui autre chose est la *puissance*, autre chose est l'*acte* : car il serait ridicule de vouloir appliquer à des

1. *Enn.*, III, VIII, 10.
2. Ravaisson, *ibid.*, t. II, 424, 429.

principes, qui sont immatériels et qui sont en acte, la distinction de l'acte et de la puissance [1]. » Regardez l'Un comme la *toute-puissance véritablement maîtresse d'elle-même* (δύναμις πᾶσα αὐτῆς ὄντως κύρια), qui est ce qu'elle veut, ou plutôt qui a projeté sur les êtres ce qu'elle veut (ὃ θέλει ἀποῤῥίψασα εἰς τὰ ὄντα), mais qui est plus grande que toute volonté, et qui place le pouvoir au-dessous d'elle ; elle n'a donc pas même voulu [à proprement parler] être ce qu'elle est [elle ne s'est pas dit : Je serai *cela*], et aucun autre principe ne l'a fait être ce qu'elle est [2]. » « Dieu se porte en quelque sorte vers les profondeurs les plus intimes de lui-même, s'aimant lui-même, aimant la pure clarté qui le constitue, étant lui-même ce qu'il aime, c'est-à-dire se donnant la substance à lui-même (ὑποστήσας ἑαυτόν), parce qu'il est un *acte immanent* (ἐνέργεια μένουσα)... On peut dire qu'il existe, parce qu'il est à lui-même son propre fondement ;... il est l'auteur de lui-même [3]. L'acte par lequel il s'est créé est absolu (ἀπόλυτος ποίησις) ; car l'acte de Dieu (ἐνέργεια αὐτοῦ) n'aboutit pas à la production d'un autre être : il ne produit rien que lui-même, il est lui tout entier. Il n'y a pas là deux choses, mais une seule. Il ne faut pas craindre d'admettre que l'acte premier (ἐνέργεια ἡ πρώτη) n'a point d'essence, mais il faut considérer l'acte de Dieu comme étant sa substance même (ὑπόστασις) [4]. » Le point de vue d'Aristote se retrouve donc dans Plotin ; mais l'actualité éternelle du premier principe, au lieu d'être considérée comme suppressive de toute puissance, est au contraire la puissance universelle. C'est parce que Dieu possède en lui la perfection de la réalité et qu'il est éminemment toutes choses, qu'il rend toutes choses possibles. Ainsi sont ramenées à l'identité absolue, au sein de

1. *Enn.*, II, IX, 1.
2. VI, VIII, 9.
3. *Ib.*, 16.
4. *Ib.*, 20.

la cause suprême (τὸ αἰτιώτατον) [1], les deux notions fondamentales de la métaphysique, séparées dans l'expérience et inséparables pour la raison. Sous ce principe obscur et mystérieux de la puissance, que Platon et Aristote appelaient la matière, et qui semblait s'opposer à Dieu, Plotin voit Dieu même dans son actualité la plus parfaite. Dès lors le mot de puissance prend un sens nouveau, qu'il gardera toujours : il désigne la puissance active de l'être qui peut tout parce qu'il est lui-même la perfection de toutes choses. « Le Premier, dit expressément Plotin, est la puissance de toutes choses, non dans le sens où l'on dit que la matière est en puissance, pour indiquer qu'elle *reçoit*, qu'elle pâtit, mais dans le sens opposé, pour dire que l'Un produit [2]. »

1. *Enn.*, *ib.*, 18.
2. V, III, 15.

A propos de ce chapitre et des suivants, le rapport fait au nom de la section de philosophie sur le concours Bordin contient les objections suivantes : « L'auteur du mémoire semble hésiter et varier quand il apprécie la tentative alexandrine. D'abord, Plotin l'éblouit et obtient de cet esprit si clairvoyant d'ordinaire des éloges presque sans restriction. Il trouve que les *Ennéades* contiennent *une philosophie le plus souvent admirable, dont la valeur ne lui semble pas avoir été justement appréciée*. Il a des excuses et même des louanges pour des opinions de Plotin regardées jusqu'ici comme des erreurs. Il dit, par exemple, que, si le Dieu de Plotin ne pense pas, ce n'est pas parce que la pensée lui manque, mais au contraire à cause de l'éminence même de sa pensée. Mais, répondra-t-on, comment l'éminence de la pensée consisterait-elle à ne pas penser? La philosophie de Plotin, comme celle de Proclus, a des enivrements redoutables auxquels l'historien des systèmes doit savoir résister. Dans un autre endroit, l'auteur subit encore la fascination dangereuse de cette métaphysique ardue et subtile à la fois... Dans cette méthode d'interprétation qui conduirait non seulement à l'approbation, mais à l'admiration du Néoplatonisme, il y a un péril sérieux. »

On nous reproche d'abord « d'avoir des excuses et même des louanges pour des opinions de Plotin regardées jusqu'ici comme des erreurs ». Les traditions reçues ne nous semble-

raient pas une raison suffisante pour condamner Plotin; mais, loin de rompre avec la véritable tradition en ce qui concerne les Alexandrins, nous croyons au contraire l'avoir rétablie et justifiée. C'est seulement dans ces derniers temps, et depuis Cousin, qu'on a imaginé d'attribuer à Plotin la doctrine du Dieu abstrait identique au non-être. On verra, dans notre chapitre sur le Christianisme, que la théorie de Plotin a été admirée et presque entièrement acceptée (sauf les points que nous déterminerons) par tous les Pères de l'Église, par la plupart des docteurs du moyen âge, tels que saint Anselme, et, dans les temps modernes, par Petau, Thomassin et Bossuet lui-même. Thomassin, en particulier, admire presque sans réserve la théologie de Plotin, et ne rejette que l'inégalité des personnes divines. Il est à croire que les docteurs chrétiens n'auraient pas montré une admiration semblable pour un Dieu-néant. C'est Cousin qui, dans une réaction exagérée contre tout ce qui lui paraissait suspect de *mysticisme,* a prêté cette doctrine aux Alexandrins en dépit des textes, qu'il n'avait sans doute pas lus. « C'est, dit-il, une unité qui *s'ignore* et qui nous est incompréhensible, une *abstraction* indéfinissable, innommable, un pur *néant.* » (*Hist. gén. de la Phil.*, éd. in-18, 1864, p. 169.) Plotin a cependant assez répété combien il est faux de dire que Dieu s'ignore, ou qu'il est une abstraction, ou qu'il est un néant. « La vraie unité absolue, dit encore Cousin, doit être quelque chose d'*absolument indéterminé,* qui n'est pas, à proprement parler, qui ne peut même se nommer l'*innommable*, comme dit Plotin. Ce principe, qui n'est pas, à plus forte raison ne peut penser, car toute pensée est encore bien plus une détermination, une manière d'être. Ainsi l'être et la pensée sont exclus de l'unité absolue. Si l'Alexandrinisme les admet, ce n'est que comme une déchéance, une dégradation de l'unité. » (*Ibid.*, p. 176.) Cousin n'a point saisi le sens nouveau que prend, chez Plotin comme chez les Chrétiens, le mot d'*infini* (ἄπειρος, ἀοριστός), qui exprime comme aujourd'hui l'absence de bornes, de délimitation, de *dé-termination* (d'après l'étymologie du mot). Même évolution dans le mot de *puissance*, qui prend chez Plotin et gardera désormais le sens actif. Reprocher à Plotin d'avoir fait rentrer la matière en Dieu, l'infinité dans la perfection même, et d'avoir ainsi mis fin à tout dualisme, c'est méconnaître ce qui est la gloire même de Plotin. Quant à la prétendue déchéance ou chute qui produirait la pensée et la vie, c'est encore une erreur qui ne se trouve pas dans Plotin, mais seulement chez les Gnostiques et chez des disciples infidèles à leur maître. Nous allons en voir tout à l'heure la réfutation par Plotin lui-même. L'idée fondamentale de la procession est précisément que le principe producteur engendre

sans déchoir et sans changer, «en demeurant dans son état propre ». — M. Vacherot, dans son histoire de l'École d'Alexandrie, semble demeurer ambigu dans l'interprétation de la vraie pensée de Plotin, et comme il penche lui-même du côté de l'hégélianisme, tel qu'on l'entendait alors, il s'efforce à son tour de retrouver dans Plotin le Dieu non-être attribué plus ou moins exactement à Hegel. — M. Jules Simon, tout en admirant la théorie de l'incompréhensibilité divine, reproduit aussi en grande partie les critiques de Cousin. — M. Ravaisson, si peu favorable à Platon lui-même, attribue à Plotin toutes les erreurs qu'il a cru trouver déjà dans Platon. A ses yeux le Dieu de Plotin, comme celui de Platon, est « le commencement informe d'où l'être s'est élevé graduellement à ce qu'il est;... l'unité vague, indéfinie en étendue, par cela même qu'elle est nulle en compréhension et en intensité, être pur identique avec le pur néant;... l'absolu Universel, matière intelligible, chaos où tout se fond, néant où tout vient cesser d'être. » (*Essai sur la Mét. d'Arist.*, t. II, p. 566.) On le voit, M. Ravaisson paraît confondre le principe du Bien et la matière informe décrite dans le *Timée,* c'est-à-dire les deux extrémités de la dialectique. Il est vrai que Plotin a ramené à l'unité ces deux extrêmes; mais, parce qu'il a placé la matière dans le Bien même, est-il juste d'attribuer à son Dieu tous les caractères de la matière indéfinie et de la puissance passive, sans les compléter par les caractères du Bien et de la puissance active? Ce serait prendre seulement la moitié des assertions de Plotin, et le juger sans tenir compte de l'autre moitié. La thèse et l'antithèse son inséparables dans Plotin. — M. Lévêque, quoique profondément platonicien, s'est montré parfois très sévère pour l'École d'Alexandrie, par exemple dans son morceau sur le Dieu de Proclus. Dans son rapport à l'Académie des Sciences morales, il nous reproche, comme on vient de voir, au nom de la section de philosophie, de nous être laissé fasciner et séduire par Plotin. Nous l'avouons, c'est pour nous un procédé de méthode, dans l'exposition des hautes doctrines philosophiques, de suivre aussi loin que possible la pensée des grands génies et d'y céder comme par un entraînement réfléchi. Cette sorte de séduction méthodique doit d'ailleurs être suivie du doute méthodique, comme la thèse est suivie de son antithèse. Ce qui paraît une indulgence excessive n'est que justice : car les livres des grands philosophes expriment toujours incomplètement leur pensée; la parole trahit souvent l'idée, surtout dans les détails; nous croyons donc que, si l'interprète ne met pas le plus de bonne volonté possible à comprendre et à suivre son auteur, il arrive à être injuste à son égard. Après tout, quand c'est un génie

qui parle, ne devons-nous pas être disposés à prendre les choses dans le meilleur sens, quoique en réservant à notre jugement propre la plus entière liberté? Tout travail sincère d'un génie ou même d'un esprit réfléchi doit être pour nous précieux. « Il n'y a rien d'absolument vil ni de méprisable », dit Platon dans le *Parménide*; toutes les pensées de l'homme, toutes les doctrines des philosophes, même les plus étranges, reflètent l'Idée, ou, comme la monade de Leibniz, sont représentatives de la vérité universelle. — Venons maintenant au reproche de contradiction qui nous est adressé : « D'après l'auteur du mémoire, si le Dieu de Plotin ne pense pas, ce n'est pas parce que la pensée lui manque, mais à cause de l'éminence même de sa pensée. Mais comment l'éminence de la pensée consisterait-elle à ne pas penser? » En premier lieu, les expressions qui nous sont ici reprochées sont, comme on l'a vu, de Proclus. Notre tâche étant en ce moment d'exposer les doctrines de Plotin, et non de les juger d'une manière définitive, nous ne pouvions trouver de formule qui exprimât plus fidèlement la pensée alexandrine et qui fût appuyée d'une meilleure autorité. Ne vaut-il pas mieux interpréter Plotin par Proclus que par Cousin? Quant à l'objection : « Comment l'éminence de la pensée consisterait-elle à ne pas penser », elle nous semble dénaturer la doctrine de Plotin. Cousin disait également : « L'être au-dessus de l'intelligence, c'est l'être sans intelligence. » (*Ibid.*, p. 82.) Mais Plotin ne prétend pas que l'éminence de la pensée consiste à ne point penser: il répète, au contraire, qu'il est inexact d'attribuer à Dieu l'absence de pensée et l'ignorance de soi-même. Dire purement et simplement que Dieu ne pense pas, c'est exprimer la thèse négative sans la compléter par la thèse affirmative. L'éminence de la pensée consiste dans une pensée tellement parfaite qu'elle ne fasse plus qu'un avec toutes les autres perfections, et ne puisse plus être appelée proprement et spécialement la pensée. Il y a une grande différence entre cette proposition et la précédente. En général la perfection d'une chose consiste, d'après Plotin, à ne plus être spécialement cette chose, et à s'identifier avec tout le reste dans l'unité infinie du Bien. Il ne faut pas juger Plotin sur quelques expressions malheureuses et pour lesquelles il réclame l'indulgence (*Enn.*, VI, VIII, 13), mais sur l'ensemble de sa doctrine. Il distingue lui-même sa théorie de celle des Gnostiques, qui, comprenant mal le principe supérieur à la pensée, ne faisaient que « tomber en dehors de l'intelligence en voulant s'élever au-dessus : Τὸ δὲ ὑπὲρ νοῦν ἤδη ἐστὶν ἔξω νοῦ πεσεῖν. » *Enn.*, II, IX, 9.

CHAPITRE III

PLOTIN (SUITE)

Rapports de l'un au multiple. — I. *La procession.* — Pourquoi Dieu procède et engendre. — Que le Bien n'engendre pas par nécessité ou par besoin, ni par hasard, ni par une liberté indifférente, ni par un amour proprement dit, mêlé de désir, mais par son être même et parce qu'il est le Bien. Comment il produit à la fois la possibilité et la réalité du monde. — II. *La procession en Dieu. La Trinité.* — 1° Procession de l'intelligence : le Fils. — 2° Procession de l'âme. — III. *Procession dans le monde.* La descente des âmes. — IV. *Le retour à l'unité. La connaissance, l'amour, l'extase.* — 1° *La connaissance.* Les opérations discursives et la vie pratique. L'intelligence intuitive et la vie contemplative. Le Beau, objet de la contemplation; *théorie du Beau.* Comparaison avec Platon. Rapport du Beau et du Bien. — 2° *L'amour.* Le Bien, son objet. Que l'amour poursuit, au delà des Idées, le Bien-un. — 3° *L'extase,* retour à l'unité. Qu'elle n'est pas l'absorption dans le néant, mais dans la plénitude de l'être.

I. « Dieu n'a pas besoin des choses qu'il a engendrées : car c'est lui qui leur a donné tout ce qui se trouve en elles; il n'avait pas besoin, d'ailleurs, d'engendrer; il est encore tel qu'il était auparavant : rien ne serait changé pour lui s'il n'avait pas engendré. S'il eût été possible que d'autres reçussent l'existence, il ne la leur aurait pas refusée par jalousie. Maintenant, il n'est plus possible que rien soit engendré. Dieu a engendré tout ce qu'il

pouvait engendrer. *Il n'est point d'ailleurs l'universalité des choses :* il aurait ainsi besoin d'elles. Élevé au-dessus de toutes, il a pu les engendrer et leur permettre d'exister pour elles-mêmes en les dominant toutes [1]. » — On attribue à tort aux Néoplatoniciens l'opinion d'après laquelle le monde serait nécessaire à Dieu, comme Dieu est nécessaire au monde; rien n'est plus opposé à leur doctrine sur l'absolue indépendance du Bien, qui n'a pas même besoin de l'essence et de l'intelligence. Dieu, sans le monde, est complet, parfait, réel et actuel. Ce sont les Stoïciens, et non Plotin, qui ont dit que Dieu existe par le monde, et le monde par Dieu, parce que le monde et Dieu ne font qu'un. L'univers, dans le Néoplatonisme, est si peu nécessaire à Dieu que toute la difficulté est de comprendre comment le Premier Principe, qui n'avait besoin de rien, a pu devenir producteur.

Cependant, l'ambition de Plotin est de montrer à la fois deux choses : d'une part, que le monde n'est pas nécessaire à Dieu, puisque Dieu existe par lui-même et est par lui-même le Bien; d'autre part, que, Dieu existant et étant le Bien, l'existence du monde devient nécessaire, non d'une nécessité primitive et absolue, mais d'une nécessité dérivée et relative à la perfection divine. Ces deux points de vue, qui semblent se contredire, se concilient parfaitement aux yeux de Plotin : la nécessité de Dieu est absolue et a son fondement en elle-même, la nécessité du monde est relative et a son fondement dans le caractère communicable du Bien.

Plotin écarte avec soin tout mode de génération qui rabaisserait la majesté divine. Dieu n'engendre pas par besoin, car il se suffit à lui-même. Il n'engendre pas par désir, ni par un amour qui enveloppe le désir. « Il ne faut pas croire, en effet, que l'Un ait désiré d'abord engendrer

1. *Enn.*, V, v, 12.

l'Intelligence, et l'ait engendrée ensuite, de telle sorte que ce désir ait été un intermédiaire entre le principe générateur et la chose engendrée. L'Un n'a pu rien désirer : s'il eût désiré, il eût été imparfait, puisqu'il n'eût pas possédé encore ce qu'il désirait. On ne saurait d'ailleurs supposer qu'il manquât quelque chose à l'Un : car il n'y avait aucune chose vers laquelle il pût se porter. Il est donc évident que l'hypostase qui lui est inférieure a reçu de lui l'existence sans qu'il ait cessé de demeurer dans son état propre. Donc, pour qu'il y ait une hypostase inférieure à l'Un, il faut qu'il demeure parfaitement tranquille en lui-même ; autrement, il entrera en mouvement ; on imaginera en lui un mouvement avant le premier mouvement, une pensée avant la première pensée ; son premier acte sera imparfait, et ne consistera que dans une simple tendance [1]. » Ainsi ce n'est pas en se développant, en passant de la puissance à l'acte, que le Bien engendre. Il est éternellement actuel, et enferme le possible non pour lui, mais pour les autres êtres. Par là, il est à la fois *acte immanent* et *puissance transitive*. L'affirmation simultanée de ces deux choses est le fond même de l'idée de la procession, car la procession a pour but d'attribuer à Dieu un mode de fécondité qui lui permette de produire le mouvement et le progrès tout en demeurant lui-même immuable dans sa perfection. Plotin repousse donc toute explication du mouvement et du multiple qui transporterait le mouvement et la multiplicité dans l'être parfait. Voilà pourquoi Plotin dit : « L'hypostase inférieure a reçu de lui l'existence sans qu'il ait cessé de demeurer dans son état propre. Donc, pour qu'il y ait une hypostase inférieure à l'Un, il faut qu'il demeure parfaitement tranquille en soi. » On ne peut nier ce principe sans introduire de nouveau dans la philosophie le panthéisme stoïcien [2].

1. *Enn.*, V, III, 12.

2. Cousin (*Ibid.*, p. 176 et suiv.) attribue à Plotin la doc-

Si ce n'est pas par besoin, est-ce donc par hasard que Dieu engendre? « Mais le Principe de tous les êtres bannit de l'univers le hasard en donnant à chacun une *Idée*, une *détermination* (εἶδος καὶ πέρας, καὶ μορφὴν διδοῦσα), et il est impossible d'attribuer au hasard la production des êtres ainsi engendrés d'une manière conforme à la raison [1]. »

Dirons-nous alors que Dieu engendre par nécessité? Mais, nous l'avons déjà vu, le monde n'est nullement nécessaire à Dieu. De plus, « Dieu n'est pas soumis à la nécessité, mais il est lui-même pour les autres êtres la Nécessité et la Loi [2] ».

Reste à dire que Dieu a engendré librement. — Oui, sans doute, il y a liberté en Dieu, si on entend par là l'indépendance absolue d'une nature au-dessus de laquelle il n'y a rien et qui est le principe de toutes choses, y compris la nécessité même. Mais, si on entend par liberté le pouvoir de choisir après délibération entre deux contraires, entre le bien et le mal, comment attribuer à Dieu cette prétendue puissance, qui n'est qu'une puissance défaillante? « Vous dites que Dieu n'est pas libre de faire le bien, et n'est pas tout-puissant, parce qu'il ne

trine qui fait de l'acte créateur une chute ou une déchéance de Dieu. Comme on voit, la procession consiste, au contraire, en ce que l'infériorité de l'effet par rapport à la cause ne change rien à la perfection même de la cause. Dieu produit l'imparfait-perfectible sans se perfectionner lui-même, puisqu'il est déjà parfait. Ce n'est pas le principe générateur qui *tombe* en engendrant; il *reste*, au contraire : c'est le principe engendré qui *tombe* du principe générateur, où il n'était d'abord qu'une diminution purement possible d'une perfection *actuelle* et complète. Cette diminution ne se produit pas dans la perfection même, « qui reste parfaitement tranquille », mais en dehors d'elle. En un mot, le produit doit être inférieur dans son existence actuelle à la perfection actuelle du producteur, et adéquat à cette perfection seulement dans sa virtualité et ses progrès à venir.

1. *Enn.*, VI, VIII, 10.

2. *Ib.*, 10.

saurait faire le mal? Mais, en Dieu, la puissance ne consiste pas à pouvoir les contraires; c'est une puissance constante et immuable, dont la perfection consiste précisément à ne pas s'écarter de ce qui est bon : car pouvoir les contraires est le caractère propre de l'être incapable de se tenir toujours au meilleur... Qu'est-ce que la volonté de Dieu, si l'on ne reconnaît pas qu'il veut par cela seul qu'il subsiste? D'où lui est donc alors venue sa volonté? Serait-ce de son essence?... Mais sa volonté était déjà dans son essence; car il n'y a en Dieu rien qui diffère de l'essence... Donc le principe, la volonté était Dieu même : par suite, Dieu est comme il a voulu être et tel qu'il l'a voulu [1]. » Cette volonté de Dieu n'est pas indifférente, mais éternellement déterminée au bien, qui est Dieu même, qui est la volonté même. De sorte que son acte est tout à la fois libre et nécessaire ; ou plutôt il n'est ni libre ni nécessaire, au sens humain de ces expressions. Si la volonté de Dieu est *déterminée*, et déterminée d'une *manière unique*, ce n'est pas par l'effet de la nécessité ; car la nécessité n'existait pas avant lui [2]. » « C'est par lui-même que le Premier est d'une manière unique. Il ne saurait être autre qu'il est : il est ce qu'il fallait qu'il fût; il ne l'est point par accident, il l'est parce qu'il devait l'être; or celui qui est ce qu'il devait être est le *principe des choses qui devaient exister*. Il n'est donc pas ce qu'il est par accident, ni d'une manière contingente : *il est ce qu'il fallait qu'il fût; encore le terme* il fallait *est-il impropre* [3]. » En effet, ce terme semble indiquer une nécessité supérieure à Dieu, tandis que Dieu est à lui-même sa propre nécessité ; — ce qui n'exclut pas, mais appelle au contraire la suprême liberté.

Dieu a donc engendré par une volonté souverainement

1. *Enn.*, VI, VIII, 10.
2. *Ib.*, 9.
3. *Ibid.*

indépendante, qui est sa substance même; car les qualités en lui ne sont pas distinctes de la substancee. Aussi est-ce dans la nature la plus intime de Dieu qu'est le secret de la génération. Secret ineffable, selon Plotin, que nous devons cependant nous efforcer de concevoir et d'exprimer par une voie indirecte.

Premièrement, le monde n'est possible que si Dieu est et n'est pas tout à la fois toutes choses. Dieu, étant infiniment déterminé, contient toutes les déterminations dans une réelle unité : il est la « raison une qui embrasse tout (εἷς πάντα λόγος) [1]. » Mais par là même il ne contient aucune détermination particulière : « L'Un est toutes choses, et n'est aucune de ces choses [2]. » Or, « c'est parce qu'il n'y a rien dans l'Un que tout peut en venir [3] ». *Il n'y a rien*, c'est-à-dire : Il n'y a en lui aucune des choses dérivées qui en doivent provenir.

Secondement, la réalité du monde repose également sur la réalité et la perfection de Dieu. Le monde étant possible, pourquoi Dieu ne le produirait-il pas? Sans doute il n'a pas besoin du monde, mais il n'a pas non plus besoin d'être unique et solitaire. Il n'a aucune raison de ne pas créer, et il a au contraire une raison de créer ; raison qui n'est point une nécessité supérieure au Bien, mais une nécessité identique au Bien même. Le Bien produit parce qu'il est le Bien. « Nous voyons que tout ce qui arrive à la perfection ne peut se reposer stérilement en soi-même, mais engendre et produit. Non seulement les êtres capables de choix, mais encore ceux qui sont privés de réflexion et même d'âme, font participer, autant qu'ils le peuvent, les autres êtres à ce qui est en eux : ainsi le feu émet de la chaleur, et la neige, du froid ; les sucs des plantes tendent à communiquer leurs

1. *Enn.*, 17.
2. V, II, 1.
3. *Ibid.*

propriétés. Toutes choses dans la nature imitent le Principe premier en engendrant, pour arriver à la perpétuité et manifester leur bonté. Comment donc celui qui est souverainement parfait, qui est le Bien suprême, resterait-il renfermé en lui-même, comme si un sentiment de jalousie l'empêchait de faire part de lui-même, ou comme s'il était impuissant, lui qui est la puissance de toutes choses? Comment alors serait-il encore principe? Il faut donc qu'il engendre quelque chose, comme ce qu'il engendre doit engendrer à son tour. Il est, en effet, nécessaire qu'il y ait quelque chose au-dessous du Premier [1]. » Cela est nécessaire, non en soi, mais par la nature du Principe, qui est à lui-même sa nécessité et sa liberté, et qui rend les choses nécessaires par l'acte absolu de son indépendance.

Ainsi Plotin, comme Platon, trouve la raison du monde dans la bonté de Dieu; mais dans une bonté qui semble encore trop intrinsèque, identique à la perfection, et qui n'est pas, à proprement parler, la bienveillance, l'amour. Plotin s'approche parfois très près de cette idée d'une bonté bienveillante et aimante. S'il exclut de Dieu l'amour, c'est qu'il entend par l'amour un désir et un besoin; mais il admet en Dieu l'*absence d'envie*. Dieu ne veut pas le mal d'autrui, dit-il avec Platon. Donc il veut le bien des autres êtres. C'est là une idée voisine de la première. Cependant, encore une fois, ce n'est pas la *bienveillance* que Plotin aperçoit surtout en Dieu, mais plutôt le Bien intrinsèque : il ne s'élève pas jusqu'à une idée claire de l'identité en Dieu de la Perfection et de l'Amour [2].

Il en résulte que la *procession* néoplatonicienne semble se confondre avec l'émanation orientale. Le Dieu des Chrétiens engendre et crée par amour et par liberté; le

1. *Enn.*, V, I, 6, 7.
2. Voy. Ravaisson, II, 434.

Dieu de Plotin engendre par nature, et par quelque chose de supérieur à la liberté comme à la nécessité : il produit par son *existence* même. Néanmoins on a beaucoup exagéré la différence des deux doctrines. Toutes les expressions dont se sert Plotin par rapport à Dieu ont un sens relatif, et chaque affirmation a besoin d'être complétée par l'affirmation contraire. Nul n'a mieux compris que Plotin l'insuffisance de nos conceptions et de nos représentations quand il s'agit du Premier Principe. Les mots d'amour, de liberté, de nécessité, lui paraissent tous aussi inexacts l'un que l'autre, également suspects d'anthropomorphisme. Le fond de sa pensée, c'est que Dieu a engendré par une raison suprême, qui est à la fois *amour*, *liberté*, *nécessité*, qui par conséquent n'est aucune de ces choses, et qui ne diffère pas de Dieu même.

Cette pensée, il est vrai, demeure vague dans les *Ennéades*; et, quand il s'agit de choisir une expression précise pour déterminer l'acte divin, Plotin semble choisir de préférence tout ce qui entraîne l'idée de nécessité. Sans cesse préoccupé du caractère absolu de Dieu, il s'attache surtout à exclure de sa perfection la contingence, le hasard, la relation et la multiplicité. C'est aux êtres inintelligents qu'il emprunte de préférence des analogies pour expliquer la génération. Le feu qui rayonne, la source qui s'épanche, la sève qui surabonde, voilà les images de la procession éternelle. La métaphore platonicienne du Démiurge, de l'artiste qui délibère et contemple un modèle, semble à Plotin indigne de Dieu, ou du moins de la première hypostase. Comme si les extrêmes se touchaient, ce sont les objets matériels, et non l'âme, qui lui fournissent la représentation du Principe suprême.

II. Maintenant, qu'engendre Dieu immédiatement? Là est le point délicat dans la doctrine de Plotin, là est la transition difficile. Plotin a conçu le Bien-un comme

absolument parfait, comme se suffisant à lui-même, comme ayant de lui-même une ineffable intuition et un ineffable amour, qui rendent pour lui inutiles l'intelligence et l'essence proprement dites. Il en résulte qu'en dehors de cette perfection suprême le moins parfait seul peut exister. Dieu, enveloppant dans sa réalité tout le bien possible et réalisable, va le communiquer par degrés à des êtres qui ne pourront l'égaler : voilà le principe d'où part Plotin. Mais cette communication va-t-elle se faire en commençant par l'inférieur pour produire ensuite le supérieur, ou va-t-elle commencer par le supérieur pour descendre peu à peu à l'inférieur? Dans le premier cas, Dieu produirait immédiatement la matière première, puis la matière seconde, puis l'âme, l'intelligence et l'amour, toutes choses dont l'évolution constitue le développement historique du monde, la réalisation progressive du divin dans la nature et l'humanité. Ce progrès de la matière à Dieu se trouve bien dans Plotin, sous le nom de conversion ou retour; mais pourquoi Plotin ne se contente-t-il pas de poser ainsi, dans la région de l'éternité, le Bien-un ou le Parfait, et, dans la région du temps, le bien multiple, l'imparfait qui se perfectionne? — C'est que, d'après Plotin, un moyen terme est nécessaire. Comment le premier objet de la pensée et de l'activité divine, le premier produit de Dieu, serait-il l'imperfection radicale? Dieu serait donc réduit à commencer par le plus imparfait? Il semble à Plotin que le premier effet de la fécondité divine doit être aussi parfait qu'il est possible, et par conséquent aussi près de Dieu qu'une chose peut l'être. S'il en est ainsi, le Bien-un devra engendrer, du sein de son inaltérable perfection, un être qui ne différera de lui qu'infiniment peu, qui sera seulement distinct de lui sans en être séparé. Cet être est le Fils. Mais, outre le Bien et son fils, on peut concevoir encore un degré de perfection immédiatement inférieur aux deux premiers. Ce degré peut être réalisé

sans que les deux premiers y perdent rien ; il vaut donc mieux qu'il le soit, et il le sera. Cet être qui diffère infiniment peu du premier-né, sans pourtant se confondre avec lui, engendrera à son tour; et ainsi de suite, jusqu'aux dernières limites du bien communicable, jusqu'au degré le plus infime de l'être et de la perfection. Est-ce tout, et le possible est-il épuisé ? — Pas encore. Ce dernier degré, ce minimum de perfection auquel nous sommes arrivés, ne restera pas tel qu'il est ; car il y a au-dessus de lui un degré de perfection réalisable pour lui-même et déjà réalisé dans le principe immédiatement supérieur. Le dernier des êtres va donc se tourner vers celui qui l'engendre et le précède, se rendre semblable à lui, se suspendre à lui, s'unir à lui. Par là il se perfectionnera, et, remontant de degré en degré, se convertira vers le Bien-un. Ce mouvement de conversion et d'amour se retrouve à tous les degrés de l'être. Dès le premier degré, le Fils, à peine engendré, se retourne vers le Père et rentre dans son sein ; en même temps il engendre l'Ame, qui se retourne aussitôt vers son principe générateur. Ainsi descendent et montent tous les biens engendrés, sortant et ne sortant pas du Bien générateur, existant en lui, vivant en lui, toujours portés par son sein fécond. Considéré dans cette descente infinie, qui s'annule elle-même à tous les degrés par une ascension infinie, le produit de Dieu est digne de son producteur : tout le bien possible est épuisé, le mieux se réalise dans tous les sens, et le mal n'est plus qu'une ombre fugitive qui s'évanouit aussitôt dans la pure lumière du bien.

Ainsi, à vrai dire, Plotin croit devoir admettre deux mondes produits par Dieu : l'un déjà réalisé, le monde céleste des hypostases, l'autre se réalisant sans cesse dans la nature et l'humanité ; l'un descendant et l'autre ascendant.

Mais, en admettant cette conception d'une descente suivie de retour, il reste toujours à savoir en quoi consiste

précisément ce premier-né de Dieu qui diffère infiniment peu de son père. Plotin, ne trouvant rien de plus beau dans l'homme que l'âme, dans l'âme, que l'intelligence, dans l'intelligence, que l'unité en possession de soi et jouissant de soi, transporte dans la région transcendante la même hiérarchie.

Souverainement incompréhensible pour nous, le Bien-un n'en est pas moins en lui-même le suprême Intelligible ; c'est en tant qu'Intelligible qu'il engendre la seconde hypostase, l'Intelligence. « L'Intelligible demeure en lui-même, et n'a pas besoin d'autre chose, comme en a besoin ce qui voit et ce qui pense ; car ce qui pense a besoin de contempler l'Intelligible... Or, si Dieu engendre quelque chose en demeurant en lui-même, il l'*engendre précisément quand il est au plus haut point ce qu'il est*. C'est donc en demeurant dans son état propre qu'il engendre ce qu'il engendre ; c'est *en demeurant*, dis-je, qu'il *engendre*. Or, puisqu'il demeure l'*Intelligible*, ce qu'il engendre ne peut être que l'*Intelligence* ; alors l'intelligence, en existant et en pensant le principe dont elle vient (car elle ne saurait penser à un autre objet), devient à la fois intelligence et intelligible ; mais ce second intelligible diffère du premier Intelligible dont il procède, et n'en est que l'image et le reflet [1]. »

« Puisque l'Un est immobile, c'est sans consentement [au sens propre de ce mot], sans volonté, sans aucune espèce de mouvement, qu'il produit l'hypostase qui tient le second rang... C'est le rayonnement d'une lumière qui s'en échappe, sans troubler sa quiétude, semblable à la splendeur qui émane perpétuellement du soleil sans qu'il sorte de son repos, et qui l'environne sans le quitter [2]. »

« De même que la vue du ciel et de l'éclat des astres

1. *Enn.*, V, IV, 2.
2. V, I, 6.

fait chercher et concevoir leur auteur, de même la contemplation du monde intelligible et l'admiration qu'elle inspire conduisent à en chercher le Père. On se dit alors : Quel est celui qui a donné l'existence au monde intelligible? Où et comment a-t-il engendré cet Intellect si pur, ce FILS si beau, qui tient de son PÈRE toute sa plénitude? Ce principe suprême n'est lui-même ni intellect, ni *fils* ; il est supérieur à l'Intellect, qui est *son fils*. L'Intellect, son fils, est après lui, parce qu'il a besoin de recevoir de lui son intellection et la plénitude qui est sa nourriture; il tient le premier rang après Celui qui n'a besoin de rien, pas même d'intellection [1]. »

L'Intelligence est une et multiple; elle voit donc en elle-même tous les êtres possibles, toutes les Idées. A son tour, elle déborde, elle se déploie dans une multiplicité nouvelle; car pourquoi ne réaliserait-elle pas le possible qu'elle enveloppe dans son actualité? Elle procède donc et engendre l'Ame. L'Ame, enfin, projette l'étendue, le temps et le mouvement, conditions nécessaires de cette sorte d'analyse sensible qui succède à la synthèse intelligible. « L'Ame est le *verbe* et l'*acte* de l'Intelligence, comme l'Intelligence est le verbe et l'acte de l'Un [2]. Mais l'Ame est un verbe obscur. Étant l'image de l'Intelligence, elle doit contempler l'Intelligence, comme celle-ci doit, pour

1. *Enn.*, III, VIII, 10. On a dit que, quand Plotin appelait la première hypostase le Père, il entendait seulement comme Platon le père du monde. On voit par ce passage combien cette opinion est erronée. L'Un est le Père; le Verbe, l'Intellect, le λόγος, est le Fils, comme dans la théologie chrétienne.

2. M. Ravaisson (II, 441) fait remarquer que, selon saint Grégoire le Thaumaturge, saint Basile, saint Athanase, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Jean Damascène, saint Augustin, etc., ces diverses qualifications ne conviennent pas moins au Saint-Esprit à l'égard du Fils, qu'au Fils à l'égard du Père. Voyez Denys Petau, *Dogm. theol.*, II, 679, 681. Le Fils est aussi appelé l'*interprète*, l'*image* du Père (ἑρμηνευτικὴ εἰκών). IV, III, 11.

subsister, contempler l'Un. Si l'Intelligence contemple l'Un, ce n'est pas qu'elle s'en trouve séparée, c'est seulement parce qu'elle est après lui. Il n'y a nul intermédiaire entre l'Un et l'Intelligence, non plus qu'entre l'Intelligence et l'Ame. Tout être engendré désire s'unir au principe qui l'engendre, et il l'aime, surtout quand Celui qui engendre et celui qui est engendré sont seuls. Or, quand Celui qui engendre est souverainement parfait, Celui qui est engendré doit lui être si étroitement uni, qu'il *n'en soit séparé que sous ce rapport qu'il en est distinct* [1]. »

Telle est la Trinité alexandrine, dans laquelle les trois termes sont essentiellement inégaux sous le rapport de l'antériorité métaphysique, bien qu'ils soient tous trois éternels. Le premier est le Dieu de Platon; le second, le Dieu d'Aristote; le troisième, le Dieu des Stoïciens. Mais il n'y a pas là trois Dieux [2]. Le Bien seul est Dieu, au sens moderne de ce mot; l'Intelligence et l'Ame ne sont que divines; elles sont les expansions immédiates, éternelles, libres et nécessaires de la puissance de Dieu; elles sont les hypostases que projette naturellement le principe hyperhypostatique, le monde céleste intermédiaire entre la nature et Dieu. « Qu'on s'imagine un centre; autour de ce centre un cercle lumineux qui en rayonne; puis autour de ce cercle un second cercle lumineux aussi, mais *lumière de lumière* (φῶς ἐκ φωτός) [3]. » Le centre est l'Un; le premier cercle, inséparable du centre, est l'Intelligence; le second, inséparable du précédent, est l'Ame. Dans ces trois termes se retrouvent, — outre l'éternité, — l'immensité, l'universalité, l'*infinité* [4]. Mais, malgré ces ca-

1. *Enn.*, V, I, 6.
2. IV, III, 13.
3. Cette expression se retrouvera dans le Symbole de Nicée.
4. On le sait, ce terme d'*infini*, que Platon réservait à la matière, Plotin l'applique à Dieu même, pour désigner une puissance sans limites et par là même sans détermination

ractères supra-naturels, les deux hypostases engendrées demeurent toujours inférieures au principe hyperhypostatique; car, si ce dernier a pu leur communiquer l'éternité, l'immensité et l'infinité, il n'a pu leur communiquer l'unité absolue ou l'absolue perfection, qui n'est pas seulement divine, mais est Dieu même.

La formule définitive de la Trinité alexandrine n'est donc pas : — Un seul Dieu en trois hypostases égales; — mais : — Un seul Dieu hyperhypostatique, absolument parfait, qui engendre dans l'éternité deux hypostases divines relativement parfaites, lesquelles, à leur tour, engendrent dans le temps et dans l'espace les êtres imparfaits.

III. En passant de l'Ame divine au monde, on passe de l'infini au fini, de l'universel au particulier. Plotin s'efforce de séparer profondément de la *procession* des deux hypostases la *descente* des âmes et la production du monde. L'Un est un foyer de lumière; l'Intelligence et l'Ame sont les deux cercles lumineux qui en sont inséparables : mais le monde sensible est un cercle obscur par lui-même, qui emprunte toute sa clarté au rayonnement de l'Ame [1]. La procession et le retour des trois principes universels, — l'Un, l'Intelligence et l'Ame, — s'accomplit sans mouvement dans l'éternité; la descente et l'ascension des âmes particulières dont se compose le monde s'accomplit avec une réelle mobilité dans l'espace et le temps.

Mais, bien que la procession de l'Un dans l'Intelligence et l'Ame engendre des hypostases universelles et infinies, tandis que la procession de l'Ame dans le monde engendre des êtres particuliers et finis, c'est toujours au fond le

particulière; les termes d'*infini* et de *défini*, qui s'opposaient avant Plotin, sont ramenés à l'unité, comme l'acte et la puissance : désormais on dira : l'*infinité de Dieu*.

1. *Enn.*, IV, III, 17.

même principe qui explique la génération intelligible et la génération sensible. Comme Platon, l'auteur des *Ennéades* croit que le secret de la participation du sensible aux Idées est dans la participation des Idées elles-mêmes à l'unité du Bien.

Or, la procession repose sur une expansion des *puissances* qui n'exclut point l'immobilité de l'*essence*, mais l'appelle au contraire; sur une fécondité naturelle de l'être par laquelle il réalise le possible jusqu'à ce qu'il l'ait épuisé. Tout être parfait engendre; l'Ame divine engendre donc en elle-même les âmes particulières, qui y demeurent d'abord confondues. Chacune de ces âmes, étant de même nature que l'Ame universelle, tend aussi à sortir d'elle-même et à se répandre sans se diviser, pour produire une forme et une vie qui lui soient propres. De là ce qu'on nomme la descente des âmes, qui n'est autre chose que la production du monde. Cette descente des âmes n'est ni volontaire ni fatale [1] : elle est la conséquence de la loi universelle de la procession. En engendrant l'Intelligence, l'Un préparait la génération de l'Ame et celle du monde : il répandait le bien qui est en lui, sans envie et sans désir, par un acte supérieur à ce que conçoit la pensée humaine; et dès lors tout ce qu'enveloppe la puissance infinie de l'Un ne pouvait manquer de se développer. La génération de l'Ame épuise le possible en fait de choses divines et éternelles; mais il reste le monde sensible, que renferme la puissance de l'Ame. Comment donc l'Ame universelle serait-elle demeurée immobile dans son unité? Comment l'âme particulière serait-elle restée dans son existence incorporelle, de manière à ignorer éternellement ce qu'elle *pouvait*? C'est l'action qui révèle la puissance; c'est la production et la formation du corps qui donnent aux âmes particulières la conscience d'elles-mêmes et l'individualité actuelle. De là leur des-

1. *Enn.*, IV, III. 13.

cente dans les corps, qui est sans doute une sorte de passage à l'imperfection, mais qui est aussi, sous un autre rapport, un perfectionnement. L'âme, en perdant l'universalité, gagne l'individualité [1].

La chute des âmes, pour Plotin comme pour Platon, n'est qu'un symbole. L'âme ne sort pas d'elle-même pour venir dans le corps : « elle continue d'exister en elle-même, quoiqu'elle paraisse être descendue ici-bas; elle manifeste seulement sa présence actuelle. » C'est plutôt le corps qui vient dans l'âme. Disons mieux encore, il n'y a point là de changement de lieu : quand l'âme projette son corps, lui donne l'être et la forme, elle agit au fond même des choses et non pas seulement à la surface. L'art de la nature ne consiste pas à modifier des formes préexistantes, mais à projeter ces formes du fond même de l'être [2]. En d'autres termes, l'âme produit le corps tout entier, dans sa matière comme dans sa forme.

Plotin repousse avec vigueur l'opinion des Gnostiques, qui prenaient au pied de la lettre le symbole de la chute. D'après eux, l'Ame se serait brisé les ailes en tombant du monde intelligible. Mais pourquoi est-elle tombée? Si c'est par hasard, ce n'est point là une explication; si c'est le résultat d'une faute, comment l'Ame a-t-elle pu faillir? D'ailleurs, si ce monde est l'effet d'une chute, l'Ame doit se repentir; et alors pourquoi tarde-t-elle à faire rentrer dans le néant son œuvre de folie et de malheur? L'Ame, dit-on, a *incliné* vers la matière et a illuminé les ténèbres. Oui, sans doute, elle les a illuminées, mais sans changer de nature et de position, sans *incliner*, sans tomber, sans faillir. Demeurant en elle-même, elle a répandu la vie dans le sein du possible; faut-il pour cela l'accuser de déchoir et de descendre? La production du monde est due, non à une chute réelle de l'Ame divine, mais à la fécon-

1. *Enn.*, IV, VIII, 5; VI, IV, 12; IV, III, 18.
2. II, IX, 4.

dité bienfaisante de tout ce qui est divin. Seules, les âmes particulières sont tombées du monde intelligible ; et encore est-ce là une simple métaphore, car elles sont présentes aux corps sans cesser de vivre dans l'Ame universelle, et même dans l'Intelligence, et même dans l'Unité [1].

Le monde existe donc parce que cela est naturel et bon, parce que cela est conforme à la puissance productrice de Dieu. L'Ame divine l'engendre par son existence seule, non par un acte de volonté ou d'amour proprement dit, ou de liberté capricieuse, et encore moins par une défaillance et une chute. Toute doctrine qui attribue la fécondité divine, première origine du monde, à un acte de Dieu différent de son existence même, oublie qu'il n'y a aucune distinction entre l'essence et l'acte dans l'Unité absolue. Une telle doctrine, nous l'avons vu, introduit en Dieu un mouvement incompréhensible avant le premier mouvement [2], une action contingente avant la première contingence, ou une action nécessaire avant la première nécessité ; en un mot, une relation avant la première relation. Voilà pourquoi, selon Plotin, il est faux de dire que l'œuvre de Dieu soit une œuvre d'amour, ou de liberté, ou de fatalité. C'est l'œuvre du Bien, cela suffit.

Pourtant, si c'est la thèse fondamentale de Plotin que le Bien produit toutes choses, y compris le monde, par son existence même, il y a place aussi dans sa doctrine pour l'antithèse : la production immédiate par l'existence n'empêche pas la production médiate par une série de moyens termes. En effet, ce que le Bien produit immédiatement par son existence, c'est-à-dire la Pensée, est précisément un moyen terme ; ce moyen terme produit immédiatement l'Ame, nouveau moyen terme qui, à son tour, produit immédiatement le monde. On peut donc dire que le Bien produit le monde par l'intermédiaire de

1. *Enn.*, II, IX, 3.
2. V, III, 12.

la Pensée et de l'Ame; mais il n'en produit pas moins immédiatement ce qui est nécessaire pour que toutes choses soient, ce dont l'existence entraîne l'existence de tout le reste (y compris le monde), je veux dire la Pensée : car, la pensée étant immédiatement produite, tout le reste s'enfuit naturellement. En résumé, le Bien produit immédiatement la Pensée, qui produit immédiatement l'Ame, qui produit immédiatement le monde: or, tout étant immédiat, les termes ne sont point séparés, et, comme des points contigus, se confondent; donc on peut dire en ce sens que le Bien produit immédiatement toutes choses. Mais il est peut-être plus exact de dire que Dieu produit immédiatement la Pensée; puis, par une médiation du premier ordre, l'Ame éternelle, puis, par une médiation du second ordre, le monde en mouvement dans le temps et dans l'espace. En dernière analyse, ce que le Bien produit immédiatement, c'est le médiateur universel, le moyen terme qui enveloppe tous les autres, la Pensée qui enveloppe toutes les Idées.

Telle est la doctrine toute platonicienne des *Ennéades* sur la production du monde. Parfois Plotin semble revenir, comme on l'a remarqué [1], à la théorie d'Aristote d'après laquelle la nature inférieure, déjà préexistante, vient se suspendre à la nature supérieure, qui reste immuable; mais ce n'est là pour Plotin que la *conversion*, l'ἐπιστροφή, qui suppose toujours la *procession*, négligée par Aristote.

Sans doute Plotin parle souvent de la matière comme d'un sujet qui reçoit les Idées; mais ce sujet est pour lui un *véritable non-être*, une pure *possibilité* [2]. « Il

1. « Dégagée de l'appareil des figures poétiques, la doctrine fondamentale des *Ennéades* se trouve n'être autre chose que celle de la *Métaphysique*... Ainsi se retrouve encore au fond de ce système, où tout paraissait s'expliquer par un principe unique, le dualisme métaphysique d'Aristote. » Ravaisson, II, 459.

2. *Enn.*, III, VI, 7.

n'y a pas d'un côté les Idées séparées de la matière, de l'autre la matière placée loin d'elles, puis une irradiation (ἔλλαμψις) descendant d'en haut sur la matière. Une pareille conception n'aurait point de sens. Que signifieraient, en effet, cette séparation des Idées et cet éloignement de la matière? Ne serait-il pas fort difficile d'expliquer et de comprendre ce qu'on appelle la participation aux Idées [1]? » La matière a son origine dans le principe qui explique à la fois l'acte et la puissance. L'Un contient tout à la fois en lui-même l'élément de l'infinité et de l'indétermination, la *matière*, et l'acte déterminant, l'*Intelligence*. En *procédant*, il fait apparaître dans l'hypostase de la Pensée ces deux éléments qu'embrassait sa perfection : la matière intelligible et les Idées. Et cette procession résulte de la nature même du Bien; on peut dire qu'elle est le Bien même. L'acte créateur se confond en définitive avec l'Unité absolue, comme l'avait soupçonné Platon.

IV. Il en est de même de l'acte conservateur, de la Providence. La Providence, c'est encore le Bien, qu'on retrouve au fond de toutes choses, non comme substance, mais comme principe.

La Providence, quoiqu'elle ne raisonne point, étant bien au-dessus du raisonnement et de ses opérations discursives, surpasse tout ce que le raisonnement pourrait produire. Quoiqu'elle ne se soit pas proposé un but par une prévision analogue à celle de l'artiste, elle surpasse toutes les merveilles de l'art. Quoiqu'elle n'agisse pas en vertu d'une tendance à une fin, étant elle-même la fin, il n'y a rien dans le monde qui n'ait sa cause finale et sa raison d'être. Le bien est partout dans l'univers, non que la Providence ait *cherché* le bien, mais parce qu'elle est le Bien même. Sur la Providence et l'optimisme, Platon et Plotin sont d'accord.

1. *Enn.*, VI. v, 8.

Le mal n'est autre chose que la condition nécessaire de l'existence du monde ; il est l'effet de la *matière*, c'est-à-dire de cette nécessité métaphysique qui veut que le monde, *simplement possible avant d'être*, passe de la puissance à l'actualité par le développement. Si le mal y subsiste actuellement et comme transition, il diminue sans cesse par la loi universelle du *progrès* ou de l'amour.

« Possédant le rang suprême, ou plutôt étant lui-même suprême, le Bien domine toutes choses. Il n'est pas contingent pour elles ; ce sont elles qui sont contingentes pour lui, ou plutôt qui se rapportent à lui : car lui, il ne les regarde pas ; ce sont elles qui le regardent. Quant à Lui, il se porte, pour ainsi dire, vers les profondeurs les plus intimes de lui-même, s'aimant lui-même, aimant la pure clarté qui le constitue, étant lui-même ce qu'il aime, et se donnant par là l'existence à lui-même. » C'est cet amour du Bien pour lui-même qui est le principe de l'amour dans les autres êtres. Mû par le désir, l'être engendré se tourne vers son principe générateur pour en recevoir la forme qui le détermine et qui constitue sa perfection. Dans ce *retour à l'Un*, la matière s'organise en recevant la forme de l'Ame ; l'Ame reçoit la forme de l'Intelligence ; et l'Intelligence, celle du Principe suprême. On reconnaît dans cette progression ascendante la doctrine d'Aristote, dont le germe était dans Platon. Mais, encore une fois, Aristote n'avait vu dans le monde que la *conversion* vers Dieu, et n'avait pas conçu la *procession* qui fait sortir le monde de Dieu même ; tandis que Plotin, conciliant la doctrine du *Parménide* avec celle de la *Métaphysique*, conçoit l'Unité comme la raison du double mouvement de la nature.

C'est surtout dans l'homme que la loi du retour se manifeste, par le progrès dialectique de la connaissance et de l'amour, et par le terme commun où ils viennent se résumer, l'*extase*. A la vie pratique succède la vie contemplative, et à celle-ci la vie divine.

Toutes les opérations discursives de l'intelligence et de la volonté constituent la vie pratique, comme l'avaient compris Platon et Aristote. La sensation, l'opinion, le raisonnement, sont l'effort de l'âme pour revenir à l'Intelligence, le mouvement de conversion par lequel la pensée tend au repos [1]. Il en est de même des efforts de la volonté luttant contre les obstacles extérieurs ou contre l'obstacle intérieur des passions. Cette liberté qui consiste à pouvoir faire le mal ou le bien n'est point la liberté véritable et la véritable indépendance [2] : la vraie liberté est l'état de l'âme qui va spontanément vers le bien, sans effort et sans défaillance [3]. Le but de la vie pratique et des vertus *purificatives* est d'affranchir l'âme des liens du corps et de la convertir vers la pure Intelligence.

Pour que cette conversion s'accomplisse, il n'est pas nécessaire que l'âme sorte d'elle-même, mais plutôt qu'elle rentre en elle-même. Car, en venant dans le corps, notre âme ne s'est pas détachée de l'Ame universelle et n'a pas cessé d'y habiter. Elle ne s'est même pas détachée de l'Intelligence : par sa partie supérieure, elle vit toujours de la vie pure de la contemplation [4]. Platon a eu raison de le dire : un dieu habite dans notre âme, et par notre commerce avec le monde intelligible nous sommes un fruit du ciel, non de la terre. « Puisque l'âme raisonnable porte des jugements sur le juste et le beau, il doit y avoir une justice et une beauté immuables d'où la raison discursive tire ses principes ; sinon, comment pourrait-elle raisonner?... Il faut donc que nous ayons en nous l'Intelligence qui, au lieu de raisonner, possède toujours la justice et la beauté ; enfin, il faut que nous ayons en nous la cause et le principe de l'Intelligence, Dieu... C'est ainsi que nous-mêmes, par une des parties de nous-mêmes, nous touchons

1. *Enn.*, VI, VIII, 16 ; III, VIII, 9 ; IV, III, 18 ; IV, 7, 9, 12.
2. VI, VIII, 4, 1, 6, 5.
3. VI, VIII, 4 ; I, II, 3.
4. V, VII, 13 ; VIII, 2. Ἔστιν ἀεὶ πρὸς ἐκείνοις. I, XI, 12.

à Dieu, nous nous y unissons, nous y sommes en quelque sorte suspendus (ἐφαπτόμεθα, σύνεσμεν ἀνερτήμεθα); nous sommes édifiés en lui (ἐνιδρύμεθα) [1], quand nous nous tournons vers lui. » — « L'intelligence est nôtre d'une certaine manière, et elle n'est pas nôtre d'une autre manière : c'est que tantôt nous nous en servons, tantôt nous ne nous en servons pas, tandis que nous nous servons toujours de la raison discursive... C'est celle-ci qui nous constitue essentiellement. Les actes de l'intelligence nous sont supérieurs; ceux de la sensibilité, inférieurs... La sensation est notre messager, et l'intelligence notre roi. » Cependant « l'intelligence est *nôtre* », quoique n'étant pas nous-mêmes. Une autre preuve de notre union constante avec l'Intelligence pure, c'est la conscience que nous avons de tous nos actes et de tous nos jugements. « La raison discursive ne sait-elle pas qu'elle juge quand elle juge? Ne sait-elle pas qu'elle juge au moyen des règles qu'elle a en elle-même et qu'elle tient de l'Intelligence? » Or, c'est seulement dans ce qui peut se connaître soi-même, dans l'Intelligence, que nous avons la conscience de notre propre pensée. L'homme devient intelligent quand, abandonnant ses autres facultés, il voit l'intelligence par l'intelligence; et il se voit lui-même de la même manière que l'Intelligence se voit [2]. » Cet acte merveilleux de la conscience, qu'Aristote considérait comme le signe même de la divinité, est pour Plotin la preuve de notre union avec Dieu. Dans cette pensée qui se pense elle-même est le principe de toute certitude, de toute science et de toute conscience. En elle nous vivons de la vie de l'universel sans perdre pour cela notre individualité propre, car il n'y a aucune opposition entre ces deux choses; en elle nous possédons, suivant la pensée de

1. Cette métaphore jouera un très grand rôle dans la théologie chrétienne.
2. *Enn.*, V, I, 11 : V, III, 3 : V. III, 4.

Platon et d'Aristote, non seulement l'immortalité, mais même l'éternité.

Si l'âme habite toujours dans l'Intelligence, si elle pense et se pense en elle, comment ne s'en aperçoit-elle pas toujours? comment possède-t-elle à son insu le monde des Idées et la vérité intelligible? C'est que l'homme est sans cesse arraché par les impressions extérieures au sentiment des choses divines qui sont en lui. La vie humaine est un concert de voix diverses qui s'élèvent en même temps; l'âme ne distingue pas toujours les accents des voix célestes, qui retentissent dans les profondeurs de son être sans pénétrer jusqu'à sa conscience [1]. La voix de l'Intelligence est comme un son uniforme et continu qui nous échappe par sa continuité même. Fermons l'oreille aux bruits de l'extérieur, si nous voulons entendre les sons d'en haut; délivrons-nous des passions et des inclinations corporelles; mourons à la vie du corps, suivant le précepte de Platon, pour vivre de la vie de l'Intelligence. Cette purification, cette séparation du corps et de l'âme, est l'œuvre de l'âme, est l'œuvre des vertus morales et pratiques, que les Stoïciens eurent le tort de prendre pour le souverain bien. Avec Platon et Aristote, Plotin élève la fin de la vertu au-dessus de la vertu même : si l'entendement et la volonté se meuvent et font effort, c'est pour parvenir au repos de la contemplation intellectuelle.

Quel est l'objet propre de cette contemplation? — Platon et Aristote l'ont dit : c'est la vérité, c'est la beauté, deux choses identiques. Le beau, que les Stoïciens eurent le tort de confondre avec le bien, est la forme dominant la matière et l'assujettissant à sa propre unité : c'est le reflet de l'âme dans le corps, de l'intelligence dans l'âme [2]. Pourquoi la lumière est-elle belle? Parce qu'elle est ce qu'il y a de plus incorporel dans les corps, et comme

1. *Enn.*, IV, III, 26-30; VII, 6-13; V, I, 11; V, I, 13.
2. I, VI, 1, 2.

l'âme de la matière [1]. Dans toute beauté sensible, l'âme reconnaît quelque chose d'intime et de sympathique à sa propre essence; elle l'accueille et se l'assimile [2]. Etant d'une nature supérieure aux êtres sensibles, sitôt qu'elle aperçoit au dehors un être identique ou du moins analogue à son essence, elle se réjouit et s'exalte; elle se replie sur elle-même et sur son essence intime; il semble qu'elle se reconnaît et se retrouve dans les objets extérieurs, et qu'elle prend par là conscience de tout ce qu'elle contient. Les harmonies que font les voix donnent à l'âme le sentiment des harmonies qui sont en elle; en entendant ces harmonies au dehors, la beauté lui en devient plus sensible [3]. « L'objet extérieur n'est autre chose que la forme intérieure, divisée sans doute dans l'étendue de la matière, mais toujours une, quoique se manifestant dans le multiple. Quand les sens aperçoivent dans un objet la forme qui enchaîne, unit et maîtrise une substance sans forme et par conséquent d'une nature contraire à la sienne, alors l'âme, réunissant ces éléments multiples, les rapproche, les compare à la forme indivisible qu'elle porte en elle-même, et prononce leur accord, leur affinité, leur sympathie avec ce type intérieur [4]. » La forme étant le principe de la beauté, le corps est beau par la forme de l'âme, et l'âme par la forme de l'intelligence; et l'intelligence, qui est la forme même [5], est la beauté même. Au-dessus, ce n'est plus le beau, mais le principe du beau, c'est-à-dire le bien.

Dans cette théorie de Plotin sur l'identité du beau avec la forme ou l'Idée, on reconnaît la doctrine de Platon, mais développée et agrandie par l'influence d'Aristote. L'Idée, pour Platon, étant plutôt une forme de l'intelli-

1. *Enn.*, *ib.*, 3.
2. *Ib.*, 2.
3. *Ib.*, 3.
4. *Ib.*, 3.
5. *Ib.*, 9.

gible que de l'intelligence, avait un caractère d'immobilité et une apparence d'abstraction ; elle ne semblait pas quelque chose de vivant. La beauté, étant l'image de l'Idée, avait elle-même cette régularité mathématique : elle résultait de l'ordre et de la proportion plutôt que de la vie et de la puissance. L'idéal de l'artiste, l'universel, s'exprimait par le caractère général et abstrait de l'œuvre d'art, non par l'individualité et la réalité des formes. De là quelque chose d'oriental et d'hiératique dans l'esthétique de Platon. Il n'en est point ainsi de celle de Plotin. Les *Ennéades* représentent l'Idée comme une forme de la pensée et de l'être, comme un principe intelligent et intelligible dans lequel la réalité et la vie individuelle s'unissent à l'idéal et à l'universalité. Les formes vivantes du monde supra-sensible sont la beauté même, puisqu'elles en réunissent tous les caractères ; et un objet n'est beau qu'à la condition d'être comme elles à la fois réel et idéal.

En dernière analyse, la beauté est l'intelligible vivant, et par conséquent pensant. Elle est donc l'intelligence même. Ne peut-on remonter encore plus haut?

Le beau ne s'adresse pas seulement à l'intelligence. « On éprouve à sa vue un sentiment d'admiration, un doux saisissement, un transport de désir et d'amour. Tels sont les sentiments que doivent éprouver et qu'éprouvent en effet pour les beautés invisibles presque toutes les âmes, mais celles surtout qui sont naturellement les plus aimantes [1]. » C'est cette émotion de l'amour que Platon a décrite dans le *Phèdre* avec un enthousiasme inspiré, et dont il nous montre dans le *Banquet*, par une initiation dialectique, la nature et l'origine. Mais, parvenue en présence du beau intelligible, la raison est-elle entièrement satisfaite et ne demande-t-elle rien de plus? Est-ce par elle-même, est-ce par elle seule que la beauté a le

1. *Enn.*, I, VI, 4.

pouvoir d'exciter l'amour? Ou plutôt, par delà la lumière de la beauté, n'apercevons-nous pas le foyer dont elle émane? La beauté est dans la forme, elle est la forme même; mais, tandis que le regard de l'intelligence embrasse cette forme de la beauté, l'âme franchit ces limites et aspire à un principe supérieur; car partout où l'âme voit encore une forme, elle sent qu'il y a quelque chose au delà à désirer [1] : sous le fini elle devine et entrevoit l'infini. L'objet de l'intelligence est le beau; l'objet de l'amour est le *bien*. Le beau, nous voulons le contempler; le bien, nous voulons nous unir à lui. « L'objet suprême du désir est le plus désiré et le plus aimé, précisément parce qu'il n'a aucune figure ni aucune forme; l'amour qu'il inspire est sans mesure et sans bornes, parce que son objet lui-même n'en a pas; il est infini, parce que la beauté de son objet dépasse toute beauté... Puissance génératrice de tout ce qui est beau, c'est le bien qui donne à la beauté sa fleur [2]. » Déjà Platon avait compris que la beauté véritable est pure et sans mélange, non revêtue de chairs et de couleurs humaines, sans tous ces vains agréments condamnés à périr. Mais ce n'est pas assez de lui retirer toute forme sensible : il faut l'élever au-dessus des formes intelligibles elles-mêmes, des essences et des Idées. Seul, l'infini peut suffire à cet amour infini qui inquiète nos âmes; or, l'infini est sans forme, « non qu'il en manque, mais parce qu'il est le principe d'où les formes intelligibles dérivent [3] ». « Chaque intelligible est par lui-même ce qu'il est; mais il ne devient désirable que quand le Bien l'illumine et le colore pour ainsi dire, donnant à ce qui est désiré les grâces et à ce qui désire les amours. Avant de ressentir l'influence du Bien, l'âme n'éprouve aucun transport devant la beauté de l'Intelligence : car cette beauté est morte tant qu'elle

1. *Enn.*, VI, VII, 32.
2. VI, VII, 32.
3. *Ibid.*

n'est pas illuminée par le Bien. Mais, dès qu'elle ressent la douce chaleur du Bien, elle prend des forces, elle s'éveille et elle ouvre ses ailes; et, au lieu de s'arrêter à admirer l'Intelligence, qui est devant elle, elle s'élève à l'aide de la réminiscence à un principe plus haut encore. Car, tant qu'il y a quelque chose de supérieur à ce qu'elle possède, elle monte, entraînée par l'attrait naturel qu'a pour elle celui qui inspire l'amour; elle franchit la région de l'Intelligence, et elle s'arrête au Bien, parce qu'il n'y a plus rien au delà [1]. Tant qu'elle contemple l'Intelligence, elle jouit assurément d'un noble et magnifique spectacle, mais elle ne possède pas encore pleinement ce qu'elle cherche. Tel est un visage qui ne peut attirer les regards malgré sa beauté, parce qu'il y manque le charme de la grâce. Le beau est en effet plutôt ce quelque chose qui resplendit dans la proportion que la proportion même, et c'est là proprement ce qui se fait aimer. Pourquoi la beauté brille-t-elle de tout son éclat sur la face d'un vivant, et n'en voit-on après la mort que le vestige, alors même que les chairs et les traits ne sont pas encore altérés? Pourquoi, entre plusieurs statues, les plus vivantes paraissent-elles plus belles que d'autres mieux proportionnées? Pourquoi un animal vivant est-il plus beau qu'un animal en peinture, ce dernier eût-il d'ailleurs une forme plus parfaite? C'est que la forme vivante nous paraît plus désirable, c'est qu'elle a une âme, c'est qu'elle est plus conforme au Bien; c'est enfin que l'âme est colorée par la lumière du Bien, qu'éclairée par lui, elle en est comme plus éveillée et plus légère, et qu'à son tour elle allège, elle éveille et fait participer du Bien, autant qu'il en est capable, le corps dans lequel elle réside [2]. »

1. Thomassin cite ce passage avec une admiration sans réserve. *Quo non video quid pulchrius, quid magnificentius dici possit ad summi boni laudem.* (*Dogm. theol.*, I, 167, 168.)
2. *Enn.*, VI, VII, 22.

Ces grands mystères de l'amour que nous laissait entrevoir dans Platon l'étrangère de Mantinée, Plotin les révèle entièrement, et nous introduit par là au plus profond du Platonisme. N'était-ce pas la pensée intime de Platon qu'il y a un principe d'amour qui rend les choses aimables et les âmes aimantes, donnant aux unes les grâces et aux autres les désirs? que ce principe réside au delà de la vérité même, et que la vérité nous laisserait froids devant elle si elle ne recevait du Bien le charme qui fait aimer? Et si aucune forme ne satisfait notre amour, si l'élan dialectique de l'âme nous entraîne d'Idée en Idée jusqu'au Bien universel, c'est qu'il reste dans toute forme, dans toute Idée particulière, quelque chose de fini et de borné, ou, pour parler comme Platon, d'indéfini et d'inachevé. Rien d'incomplet ne peut nous suffire : unis en partie au Bien, nous voulons le tout. Aussi, au-dessus des joies tranquilles que procure la contemplation du beau, il y a cette inquiétude de l'âme, ce sentiment de l'infini et du sublime, qui nous arrache à nous-mêmes, au monde extérieur, et jusqu'au monde intelligible. Notre vraie patrie est l'unité suprême ou la plénitude du Bien. « Fuyons, fuyons dans cette chère patrie! Mais comment fuir? comment échapper? se demande Ulysse dans cette admirable allégorie qui nous le représente échappant à tout prix à l'empire magique de Circé ou de Calypso, sans que le plaisir des yeux ni le spectacle des beautés corporelles puisse le retenir sur ces bords enchantés. Notre patrie, notre père à nous sont aux lieux que nous avons quittés. Comment y revenir? Nos pieds sont impuissants pour nous y conduire; ils ne sauraient que nous transporter d'un coin de la terre à l'autre. Pour revoir cette chère patrie, il n'est besoin que d'ouvrir les yeux de l'âme en fermant les yeux du corps [1]. » Le Bien, en effet, est présent à l'âme; nous ne sommes point séparés

1. *Enn.*. I, VI. 8.

de lui, nous n'en sommes point distants... Mais c'est en l'Un que nous respirons, c'est en lui que nous subsistons [1]. » Il est au fond de notre pensée comme un principe supérieur à la pensée même. Demande-t-on par quelle intuition on peut saisir ce qui dépasse l'intelligence ? Nous le saisissons, répondrons-nous, par ce qui lui ressemble en nous-mêmes [2] : car il y a en nous quelque chose de lui, ou plutôt il est dans toutes les choses qui participent de lui. Supposez qu'une voix remplisse l'immensité ; en quelque endroit que vous prêtiez l'oreille à cette voix, vous la saisirez tout entière sous un rapport, non tout entière sous l'autre rapport [3]. Parce que Dieu échappe à notre connaissance, il ne nous échappe pas complètement. Nous l'embrassons assez pour énoncer quelque chose de lui sans l'énoncer lui-même, semblables aux hommes qui, transportés par l'enthousiasme, sentent qu'ils ont en eux quelque chose de supérieur à toute parole et même à toute pensée [4].

Comment parvenir à cet état d'enthousiasme qui nous unit au Bien ? Pour cela, il faut que l'intelligence retourne en arrière, se retranche toute opération intellectuelle, non par manque, mais par plénitude d'intelligence, et se réduise ainsi à l'absolue simplicité. Et comme il y a toujours dualité en elle, il faut qu'elle se dépasse *elle-même* [5]. D'ailleurs, aucun effort de la pensée ne saurait nous donner la vision de Dieu. « Il ne faut donc pas chercher la lumière divine, mais attendre en repos qu'elle nous apparaisse,

1. Ἐμπνέομεν καί σωζόμεθα. *Enn.*, VI, IX. Cf. saint Paul : « Il n'est pas loin de chacun de nous, puisque c'est en lui que nous vivons, que nous sommes mus et que nous sommes, puisqu'il nous donne à tous la vie, la respiration et toutes choses. » (*Actes*, XVII, 2.)

2. *Enn.*, III, VIII, 8.

3. *Ibid.*

4. V, III, 14.

5. III, VIII, 8. Cf. saint Augustin : « Ipsa sibi anima sileat, et *transeat se non cogitando.* » (*Confess.*, IX, 10.)

et nous préparer à la contempler, de même que l'œil attend, tourné vers l'horizon, le soleil qui va se lever au-dessus de l'Océan [1]. » La pensée ne sert, par ses opérations imparfaites, qu'à nous élever peu à peu à la hauteur d'où il est possible de découvrir Dieu. « Alors, soulevés comme par le flot de l'intelligence, et emportés par la vague qui se gonfle, de sa cime tout à coup nous voyons [2]. »

« Mais ce n'est pas hors d'elle-même que l'intelligence contemple la lumière intelligible. Elle ressemble plutôt à l'œil qui, sans considérer une lumière extérieure et étrangère, est soudainement frappé par une clarté qui lui est propre, ou par un rayon qui jaillit de lui-même et lui apparaît au milieu des ténèbres. » — « Le mot même de vision ne paraît pas convenir ici ; c'est plutôt une extase, une simplification, un abandon de soi, un désir de contact [3], une parfaite quiétude, enfin un souhait de se confondre avec ce que l'on contemple dans le sanctuaire [4]. » Le but de l'amour, en effet, ce n'est pas seulement la vision, mais l'union. L'âme se contente de voir le beau ; mais, pour le bien, elle en veut être remplie, elle veut

1. *Enn.*, V, v, 8.

2. VI, vii, 36. Cf. Platon, *Banquet* : « Celui qui, dans les mystères de l'amour, s'est avancé jusqu'au point où nous en sommes par une contemplation progressive et bien conduite, parvenu au dernier degré de l'initiation, verra tout à coup apparaître une beauté merveilleuse, celle qui est la fin de tous ses travaux précédents. » (Cousin, 316.)

3. L'union avec le Bien est *une sorte de toucher silencieux*, ἐν ἡσυχῷ τῇ πρὸς ἐκεῖνο ἐπαφῇ. VI, ix, 11, 9. Cette comparaison est d'Aristote : Τιγγάνων καὶ νοῶν. *Met.*, XII, 7, ii, 1. Mais elle est parfaitement conforme à la doctrine de Platon, bien que celui-ci emploie ordinairement la comparaison de l'œil et de la lumière. Cf. Thomassin, *Dogm. th.*, I, 335. *Tactu quodam arcano et intestino Deum contrectamus.*

4. Εκστασις, καὶ ἅπλωσις, καὶ ἐπίδοσις αὑτοῦ, καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφὴν, καὶ στάσις, καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμόγην, εἴπερ τὶς τὸ ἐν τῷ θεάσεται. VI, ix. 12.

faire un avec lui, elle veut devenir le bien même [1]. Cette union avec Dieu supprime la pensée, non par défaut et anéantissement, mais par plénitude et infinité. Nous faisons mieux que penser : nous aimons; nous faisons mieux qu'aimer : nous possédons le bien et en jouissons. Ou, si l'on veut, nous pensons, nous aimons, nous jouissons, mais à un tel degré que ce n'est pas plus pensée qu'amour, pas plus amour que jouissance : ce n'est rien de tout cela, et c'est tout cela. « L'âme ne voit Dieu qu'en confondant, et en faisant évanouir l'intelligence qui réside en elle; ou plutôt *c'est son intelligence première qui voit* [2]. » Plotin a donc soin de nous le dire lui-même : si l'âme en extase ne pense plus, ce n'est pas par manque, mais par surcroît de pensée, et comme par le *premier* degré de la pensée. « L'intelligence a deux puissances : par l'une, qui est la *puissance propre de penser,* elle voit ce qui est en elle; par l'autre, elle aperçoit ce qui est au-dessus d'elle, à l'aide d'*une sorte d'intuition* et de perception. Par cette intuition, elle voyait d'abord simplement; puis, en voyant, elle a reçu l'intellection et elle s'est identifiée à l'Un. Le premier mode de contemplation est propre à l'intelligence qui possède encore la raison, le second est l'intelligence transportée d'amour. Or, c'est quand le nectar l'enivre et lui ôte la raison que l'âme est trans-

1. *Enn.*, VI, VII, 34. Cf. Bossuet, *Élévations à Dieu* : « Alors nous serons réduits à la parfaite unité et simplicité... Dieu, uni au fond de notre être et se manifestant lui-même, produira en nous la vision bienheureuse *qui sera en un sens Dieu même*, lui seul en étant l'objet comme la cause; et par cette vision bienheureuse il produira un éternel et insatiable amour, qui ne sera encore autre chose en un certain sens que Dieu même vu et possédé; et Dieu sera tout en tous, et tout en nous-mêmes, un seul Dieu uni à notre fond, se produisant en nous par la vision, et se consommant en un avec nous par un éternel et parfait amour. Alors s'accomplira notre parfaite unité en nous-mêmes et avec tout ce qui possédera Dieu avec nous. »

2. VI, VII, 35.

portée d'amour et qu'elle s'épanouit dans une félicité qui comble tous ses vœux. Mieux vaut alors pour elle s'abandonner à cette ivresse que de demeurer plus sage [1]. »

Déjà Platon, dans le *Phèdre* et dans le *Banquet*, avait élevé l'apparente folie de l'enthousiasme au-dessus de la sagesse vulgaire; mais il n'avait fait qu'entrevoir l'union qui consomme l'amour, et s'en était tenu à la dualité de la contemplation. Plotin ne fait que suivre jusqu'au bout la voie dialectique ouverte par son maître, et le but idéal auquel il tend n'est pas, comme on l'a prétendu, « un néant mystique dans lequel s'évanouit toute pensée et tout être [2] ». Si ces termes de pensée et d'être ne conviennent plus dans leur sens ordinaire quand on les applique à la perfection de l'âme et à la possession de Dieu, ils redeviennent légitimes dans un sens en quelque sorte transcendant, accepté par Plotin lui-même. Est-ce l'absorption dans le néant que l'auteur des *Ennéades* aurait pu décrire avec tant d'éloquence comme la suprême béatitude? « Quand l'âme obtient ce bonheur, dit-il, et que Dieu vient à elle, ou plutôt qu'il manifeste sa présence, parce que l'âme s'est détachée des autres choses présentes, qu'elle s'est embellie le plus possible, qu'elle est devenue semblable à lui par les moyens connus de ceux-là seuls qui sont initiés, elle le voit tout à coup apparaître en elle : plus d'intervalle, plus de dualité, tous deux ne font qu'un; impossible de distinguer l'âme d'avec Dieu, tant qu'elle jouit de sa présence; c'est l'intimité de cette union qu'imitent ici-bas ceux qui aiment et qui sont aimés en cherchant à se fondre en un seul être. Dans cet état, l'âme ne sent plus son corps; elle ne sent plus si elle vit, si elle est homme, si elle est essence, être universel ou quoi que ce soit au monde; car ce serait déchoir

1. *Enn.*, ibid.
2. Ravaisson, *Essai sur la Mét. d'Arist.*, t. II, p. 465, 467 et suiv.

que de considérer ces choses, et l'âme n'a pas alors le temps ni la volonté de s'en occuper : quand, après avoir cherché Dieu, elle se trouve en sa présence, elle s'élance vers lui et *elle le contemple au lieu de se contempler elle-même*... Quelle félicité est alors la sienne, c'est ce dont ceux qui ne l'ont pas goûtée peuvent juger jusqu'à un certain point par les amours terrestres, en voyant la joie qu'éprouve celui qui aime et qui obtient ce qu'il aime. Mais ces amours mortelles et trompeuses ne s'adressent qu'à des fantômes ; ce ne sont pas ces apparences sensibles que nous aimons véritablement ; elles ne sont pas le bien que nous cherchons [1]. Là-haut seulement est l'objet véritable de l'amour, le seul auquel nous puissions nous unir et nous identifier, parce qu'il n'est point séparé de notre âme par l'enveloppe de la chair... Telle est la vie des Dieux ; telle est aussi celle des hommes divins et bienheureux : détachement des choses d'ici-bas, dédain des voluptés terrestres, fuite de l'âme vers Dieu, qu'elle voit seule à seul [2]. »

En s'absorbant ainsi dans la perfection, l'âme ne se perd pas elle-même ; au contraire, elle se retrouve : car, en renonçant à ce mode inférieur de la conscience où la pensée s'oppose à son objet, elle acquiert le sentiment le plus profond de son essence, et par conséquent d'elle-même [3]. Aux deux extrémités du monde intelligible sont le non-être absolu et le principe absolu de l'être : l'âme, en s'abaissant vers le premier, tombe dans le mal, et par conséquent dans le non-être, mais non dans le néant absolu ; « si, au contraire, elle suit l'autre route, elle arrivera en dernier lieu, non à elle-même, mais à une chose différente d'elle-même ; et celui qui est en soi, sans être dans l'essence, est nécessairement en Dieu [4] ». Malgré

1. On reconnaît la théorie de l'amour platonique.
2. *Enn.*, VI, VII, 38 ; IX, 9, 11.
3. IV, IV, 2, 3.
4. VI, IX, 11.

cela, notre âme est encore si imparfaite et si esclave du monde sensible, qu'elle craint, en allant à Dieu, d'aller vers le non-être. « Toutes les fois que l'âme s'avance vers celui qui est sans forme, ne pouvant le comprendre parce qu'il n'est point déterminé [c'est-à-dire délimité et fini] et n'a point reçu pour ainsi dire l'empreinte d'un type distinctif, elle s'en écarte parce qu'*elle craint de n'avoir devant elle que le néant*. Aussi se trouble-t-elle [1] et se hâte-t-elle de redescendre, se laissant en quelque sorte tomber, jusqu'à ce qu'elle rencontre un objet sensible sur lequel elle s'arrête et s'affermit [2]. » Aussi la félicité de l'extase continuelle n'est point de ce monde [3]. Le séjour permanent de l'âme en Dieu est la destinée des âmes pures qui n'ont rien gardé du corps : Essences libres et incorporelles, elles résident là où est l'essence, l'être et le divin, c'est-à-dire en Dieu [4]. »

Ainsi s'accomplit, par un mouvement inverse de la procession, le retour de l'Unité. Ou plutôt, ce retour n'est autre chose que le terme de la procession elle-même. Sortie de l'unité comme une puissance infiniment perfectible, l'âme, en s'actualisant de plus en plus, se rapproche indéfiniment de l'acte pur, et retourne ainsi à son point de départ; car le Bien est tout à la fois la puissance d'où provient l'âme et l'acte auquel elle aboutit [5].

1. C'est ce qui arrive aussi aux interprètes lorsque, en dépit de toutes ces assertions de Plotin, ils confondent l'Unité absolue avec le néant.

2. VI, IX, 3.

3. VI, IX, 10.

4. IV, III, 24.

5. Le rapport à l'Académie des Sciences morales déjà cité contient l'objection suivante : « L'auteur subit encore la fascination dangereuse de cette métaphysique ardue et subtile à la fois. Pour justifier l'extase, où l'âme perd absolument le sentiment d'elle-même et ne se distingue plus de l'unité divine, il propose résolument l'explication que voici : *Cette union avec Dieu supprime la pensée, non par défaut et anéantissement, mais par plénitude et infinité*. Dans cette méthode

d'interprétation qui conduirait non seulement à l'approbation, mais à l'admiration du Néoplatonisme, il y a un péril sérieux. » — Quel péril y-t-il donc à rendre justice aux Néoplatoniciens? Ce chapitre, d'ailleurs, n'est pas l'éloge, mais l'exposé de leur doctrine. La vraie question, en ce moment, est de savoir si cet exposé est fidèle: or, les textes de Plotin que nous avons cités sont formels. Plotin ne dit point que l'âme perde *absolument* le sentiment d'elle-même et la pensée, mais, au contraire, qu'elle a le sentiment le plus profond d'elle-même et de son principe, qu'elle voit ce principe par une pensée éminente qui est la première intelligence, et qu'elle ne se perd pas dans le non-être; que, si elle ne s'oppose pas à l'objet de son amour, c'est qu'elle ne songe plus à elle, mais à lui: qu'elle ne fait aucun retour sur elle-même, qu'elle se perd dans l'objet aimé, et que cependant elle n'est jamais mieux en elle-même que quand elle est en lui, en lui où elle a l'être, la respiration et la vie. Nous voyons des propositions identiques chez les génies les plus divers, depuis saint Augustin jusqu'à Bossuet. Pourquoi prendre en mauvaise part ce que disent les Néoplatoniciens, ou s'en tenir à la moitié de leurs assertions, en négligeant le reste? La synthèse seule exprime complètement et fidèlement leur pensée. Si notre méthode d'interprétation aboutissait à justifier et même à faire admirer le Néoplatonisme, nous ne pourrions qu'être heureux d'avoir montré par un exemple de plus comment toutes les grandes intelligences ont reflété, chacune à sa manière, la lumière de l'Idée. — Nous aurons cependant plus d'une réserve à faire dans notre conclusion critique.

CHAPITRE IV

ÉCOLE D'ATHÈNES. PROCLUS

Décadence du Néoplatonisme dans l'école d'Alexandrie. — L'école d'Athènes. — I. *Syrianus*. Sa doctrine sur les Idées. — II. *Proclus*. Démonstration de l'existence des idées : 1° par la nécessité d'un principe qui, produisant par son être même, soit la plénitude des formes de l'être; 2° par la nécessité d'un principe qui produisant par sa pensée même, soit la plénitude des formes de la pensée; 3° par la nécessité d'une cause finale qui ramène sciemment l'être et la pensée à l'unité du bien; 4° par la cause génératrice des individus; 5° par la cause exemplaire des espèces; 6° par les premiers principes de toute démonstration. — Nature des Idées. — III. De quoi y a-t-il Idée? Suppression des Idées des individus. — IV. Participation aux Idées. Moyen terme métaphysique introduit par Proclus : l'unité-multiple. Rôle de ce moyen terme aux divers degrés de l'être. Première origine de ce moyen terme dans les hénades ou unités divines. — V. Théologie négative. L'Un. — VI. Théologie affirmative. Les unités ou hénades. — VII. La providence; sa première origine dans l'Unité suprême où reposent les unités. — VIII. Les triades; les trois éléments constitutifs de l'être. Triades divine, intellectuelle et psychique. Rapport avec les nombres idéaux. — IX. *Damascius*.

La théorie des Idées ne semble pas avoir été notablement modifiée par Porphyre, non plus que les autres doctrines platoniciennes [1]. Avec Jamblique, l'esprit du véri-

1. Voy. Jules Simon, *Ec. d'Alex.*, II, II. Vacherot, *Ec. d'Alex.*, II, 1.

table Platonisme se perd. A la métaphysique chrétienne on avait opposé la métaphysique de Platon; à la religion chrétienne on voulut opposer la théurgie. Dès lors, les théories les plus profondes donnèrent lieu à des extravagances; principalement celle de l'Unité divine et celle de la multiplicité idéale en Dieu.

L'Unité divine, qui n'était nullement abstraite dans Platon et dans Plotin, parut se changer en abstraction chez les Néoplatoniciens dégénérés, comme chez Speusippe et Xénocrate. L'extase, qui n'était autre chose en elle-même que l'acte le plus élevé de la raison revenant à son origine, ou de l'*intelligence première*, — état réservé aux âmes pures dans une autre vie et plus idéal que réel, — se changea en une pratique superstitieuse et mensongère dont le résultat était la stupeur et la folie. Le Platonisme n'est pas plus responsable de ces excès, motivés par la lutte des deux religions, que le Christianisme n'est responsable de toutes les extravagances des faux mystiques. On peut seulement dire que Platon, par son sentiment profond de l'Unité ineffable, génératrice des Idées, mais supérieure à l'essence et à la pensée, prêtait plus que tout autre philosophe, plus qu'Aristote en particulier, aux interprétations superstitieuses des mystiques alexandrins. C'est parce que la théorie platonicienne de l'Unité était très grande et très vraie qu'elle pouvait plus facilement, détournée de son sens légitime, aboutir à l'absurdité comme le sublime est près du ridicule, le mysticisme rationnel est près du mysticisme chimérique.

Il en fut de même de la théorie des Idées et de la *procession* qui s'y rattache. La multiplicité des Idées était pour Platon comme une dialectique idéale, comme une idéale procession éternellement accomplie en Dieu et recouvrant une réelle unité, mais une unité féconde et génératrice du multiple. C'était par amour des mythes et des symboles, et dans un esprit de conciliation avec le polythéisme, que le plus grand monothéiste de l'antiquité

appelait les perfections divines, ou Idées, des dieux. Il comprenait d'ailleurs que, tout étant réel dans le Bien suprême, le polythéisme, qui réalise les abstractions et les idéaux, mêle à ses erreurs une grande vérité. — Plotin, par sa doctrine de la procession descendante, en faisant sortir les uns des autres les divers degrés de perfection, sembla leur prêter une existence plus qu'idéale, une réalité vraiment actuelle et vraiment distincte de la réalité suprême. C'était un monde supérieur au nôtre et dans lequel le parfait descend à l'imparfait, tandis que le nôtre remonte en sens inverse. Sous la région de l'Unité et du monothéisme s'étend donc, d'après Plotin, une première œuvre de Dieu, une première et divine série d'êtres, analogue au polythéisme ; et au-dessous, une seconde production de Dieu, la série d'êtres dont nous faisons partie et qui est la nature proprement dite. Ainsi se superposent dans cette théorie originale le naturalisme, le polythéisme et le monothéisme [1]. Dès lors les Idées de Platon ne pou-

1. Ces considérations sont peut-être propres à répandre quelque lumière sur le développement des religions antiques, où Plotin lui-même s'efforçait de retrouver ses propres doctrines. L'idée synthétique de la procession (soit par émanation, soit par création), et de la conversion qui la suit, semble avoir été le fond plus ou moins obscur des religions antiques. Ces religions se sont partagé les divers points de vue du monothéisme, du polythéisme et du naturalisme, insistant sur l'un sans jamais exclure l'autre complètement. Le judaïsme, tout en adorant un seul Dieu, fait procéder de son sein la sagesse, l'esprit, les anges, créés avant la nature et l'homme et voisins de Dieu ; c'est une procession descendante qui n'est pas sans quelques traits communs avec l'Olympe. De même la religion hindoue et persane subordonne à l'unité primitive des trinités et des émanations de toutes sortes : anges, férouërs, anchaspands. Enfin, la religion grecque, frappée surtout du côté naturaliste et polythéiste du culte aryen, ne méconnaît cependant pas l'unité suprême, qui demeure pour elle un principe transcendant et incompréhensible, mais tout-puissant. D'autre part, l'idée de la conversion, du progrès, de la rédemption, se retrouvent sous mille formes dans toutes les religions. — Il est donc

vaient manquer de devenir pour les Néoplatoniciens des dieux, non plus au sens symbolique du *Timée* que le *Parménide* corrige, mais dans un sens plus véritable et plus favorable au polythéisme païen. De là aux extravagances des derniers Alexandrins, la voie était ouverte. Les formes réelles de l'essence et de la pensée divine pouvaient devenir des individualités distinctes et se changer en un Olympe mythologique.

I. Les théories alexandrines sont mises dans une lumière nouvelle et parfois régénérées par l'école d'Athènes. La conciliation de Platon et d'Aristote, que Plotin avait entreprise, Syrianus et Proclus prétendent la consommer. Le premier a défendu le système des Idées dans son commentaire sur la *Métaphysique*, le second dans son commentaire sur le *Parménide* de Platon.

Syrianus démontre que les Idées ne sont pas des mots, comme le disaient Chrysippe et la plupart des Stoïciens; ni de simples conceptions de l'esprit, comme l'avaient pensé Cléanthe et même Longin; ni des universaux séparés par l'abstraction des individus et qui n'en diffèrent que par l'éternité [1], suivant la doctrine d'Aristote, de Boéthus le péripatéticien, et du stoïcien Cornutus; ni enfin des pensées de l'Ame universelle, comme le soutenaient Atticus et Plutarque [2]. Il est même inexact de les appeler des conceptions de l'Intelligence divine. Sans doute, l'Intelligence conçoit les Idées; mais par cela même, les Idées

difficile d'admettre la dissidence extrême supposée par certains critiques, tels que Renan, entre les diverses races au sein de l'humanité. Toutes les théologies, comme toutes les philosophies, se ressemblent beaucoup plus qu'on ne le croit, et manifestent l'unité de l'esprit humain encore plus que sa variété.

1. Syrian., *in Arist. Met.*, cod. ms. Bibl. reg. Paris, 1595, in fol., 17 : Οὐ γὰρ ἐπειδὴ ἄνθρωπος τῇδε κἀκεῖ ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος ἀϊδιότητι μόνῃ διαφέρειν. Trad. Bagolini, 17.

2. *Ib.*, f° 51, b.

sont plutôt les objets de la conception que la conception proprement dite. Or, ces objets ne sont pas séparés de l'Intelligence : « Édifiées en elle, les Idées ne diffèrent pas d'elle et de sa substance; elles constituent son être [1]. » On peut même dire que, d'une certaine manière, les Idées sont antérieures à l'Intelligence, puisqu'elles sont l'intelligible : elles existent dans l'être avant d'exister dans la pensée [2]. Elles sont donc avant tout des formes essentielles. En outre, comme causes finales, elles attirent à elles les choses et les amènent à la perfection. Enfin, comme causes efficientes et génératrices, elles donnent à toutes choses l'existence [3]. Les points de vue divers de Platon et d'Aristote se concilient ainsi dans l'Idée, d'après Syrianus.

II. Toutes les doctrines de Syrianus se retrouvent dans Proclus sous une forme plus rigoureuse. D'après Proclus, la recherche des Idées comprend quatre problèmes : 1° Y a-t-il des Idées? 2° de quels objets? 3° nature des Idées; 4° participation.

Dans les preuves de l'existence des Idées, Proclus emprunte des arguments non seulement à Platon, mais à Aristote lui-même; car l'Idée est cause à tous les titres : cause exemplaire, cause formelle, cause efficiente, cause finale.

En premier lieu, l'Idée est cause d'*existence* et d'*action* pour le monde. — Le monde, en effet, ne peut subsister

1. *Syrian.*, *ib.*, 52, a. Ἱδρύει ἀεὶ τὰ εἴδη ἐν αὐτῷ, οὐχ ἕτερα ὄντα παρ' αὐτὸν καὶ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ, ἀλλὰ συμπληροῦντα αὐτοῦ τὸ εἶναι. Cf. Procl., *in Parm.*, t. V, p. 8.

2. *Ibid.* Πῶς οὐ καθ' αὐτοὺς ὑφέστηκε τὰ εἴδη τοὺς τῆς ἀληθείας φιλοθεαμόνας; νοητῶς μὲν καὶ τετραδικῶς ἐν τῷ αὐτῷ ξώῳ, νοερῶς δὲ καὶ δεκαδῶς ἐν δημιουργικῷ νῷ. Cf. Procl., *in Tim.*, 98, 136.

3. *Ibid.*, 53, a. Αἴτιαι γὰρ οὖσαι γεννητικαὶ καὶ τελεσιουργικαὶ πάντων αἱ ἰδέαι, καὶ ὑφίστασι τὰς οὐσίας, ἅς τελειοῦσι πρὸς ἑαυτὰς ἀποστρεφοῦσαι.

par lui-même (αὐθυποστατόν) [1]. « Tout ce qui agit et engendre est entièrement incorporel; car les corps eux-mêmes n'agissent que par des puissances incorporelles, le feu par la chaleur, la neige par le froid. Si donc tout producteur est incorporel, l'être qui existe par soi, étant à la fois producteur et produit, cause et effet, doit être complètement indivisible et incorporel. Or le monde ne l'est pas, car tout corps est divisible en tout sens; il ne subsiste donc pas par lui-même. D'autre part, tout ce qui a en soi le principe de son existence a aussi en soi le principe de son action. Car, avant de se produire, il a dû agir sur lui-même, puisque produire et engendrer, c'est agir. Or ce monde, étant corporel, ne se meut point lui-même. Aucun corps ne peut à la fois mouvoir et être mû; il ne peut tout à la fois et tout entier donner et recevoir la chaleur : car, s'il la reçoit, il ne l'a pas; et, s'il la donne, il l'a déjà; ainsi la même chose serait chaude et ne le serait pas... Si donc le monde est corporel, il ne se meut pas lui-même. D'autre part, il ne subsiste pas par lui-même. Donc il dépend d'une autre cause.

« Maintenant, ce qui n'est pas subsistant en soi est de deux sortes : supérieur à la cause ou inférieur à elle. Le principe supérieur à la cause [2] a au-dessous de lui l'être subsistant en soi; quant à l'être inférieur, il est suspendu à la cause qui subsiste en elle-même. Il faut donc que le monde dérive d'une cause plus parfaite que lui...

« Mais cette cause agit-elle avec choix et raisonnement, ou produit-elle (παράγει) le Tout par son être même (αυτῷ τῷ εἶναι)?

« Si c'est par choix, son œuvre est instable, inconstante et changeante, et le monde sera corruptible; car tout

1. Nous traduisons nous-même les citations de Proclus qui suivent.

2. Il s'agit de l'Unité supérieure à la substance, ὑπερυποστατικόν, et qui, par conséquent, n'est pas proprement αὐθυποστατόν.

produit d'une cause qui se porte tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, est lui-même changeant et corruptible. Mais le monde est éternel; c'est donc par son être même que la cause produit. D'ailleurs, même dans toute cause qui agit par choix, il y a quelque acte qu'elle produit par son être même. Ainsi notre âme, qui agit souvent par choix, donne cependant la vie au corps par son être même; et tant que le sujet matériel s'y prête, elle persévère dans la vie sans que cette vie s'épuise et se répande. Si la vie dépendait de notre volonté, l'animal se dissoudrait facilement dans toute occasion, car l'âme pourrait se déterminer à ne plus être unie avec le corps. Mais tout être qui produit par son être ne possède pas en outre le pouvoir de produire volontairement : ainsi le feu échauffe par sa présence seulement et ne fait rien avec choix; de même pour la neige, et pour tous les corps, en tant que corps. Si donc le pouvoir de produire par son être s'étend plus loin que la production volontaire, il dérive évidemment d'une cause plus vénérable et plus élevée. Et cela est vraisemblable : car la cause qui produit par son être produit sans effort. Mais l'absence d'effort doit être principalement le partage des choses divines, puisque nous-mêmes nous vivons d'une vie plus facile et plus exempte d'effort, notre vie est divine et conforme à la vertu.

Si donc la cause universelle produit par son être même, et si ce qui produit par son être produit de sa propre substance, cette cause doit être *au premier degré* et éminemment (πρώτως) tout ce que son degré est *à un degré inférieur* (δευτέρως). Ce qu'elle est éminemment, elle le communique au second degré à son produit. Ainsi le feu communique la chaleur à un objet, et il est chaud lui-même; l'âme donne la vie, et elle possède la vie; et cela est vrai de tout ce qui produit par son être. La cause de l'univers, produisant de cette manière, est donc au premier degré ce qu'est le monde au second. Mais le

monde est la *plénitude des formes de tout genre* (πλήρωμα εἴδων παντοίων); ces formes doivent donc se trouver éminemment dans la cause du monde. Car c'est la même cause qui a créé le soleil, la lune, l'homme, le cheval, et généralement toutes les espèces de l'univers. Ces espèces sont donc éminemment dans la cause universelle; il y a un autre soleil outre le soleil visible, et aussi un autre homme; et de même pour chaque Idée. Les Idées sont donc avant les choses sensibles, et elles en sont les causes démiurgiques; car, comme nous l'avons dit, elles préexistent dans la cause unique de l'univers.

« Direz-vous que le monde a une cause, mais une cause finale et non efficiente, suivant laquelle tout s'ordonne? Vous avez raison de dire que le Bien est la cause qui préexiste à tout; mais, dites-moi, le monde, dans son désir, reçoit-il quelque chose de ce principe, ou n'en reçoit-il rien? S'il n'en reçoit rien, quoi de plus vain qu'un désir qui ne jouit en rien de son objet? Si, au contraire, le monde reçoit quelque chose de son principe, ce principe est au degré le plus éminent tout ce qu'il donne de bon au monde; et non seulement il lui donne le bien, mais il le lui donne *par essence* (κατ' οὐσίαν). S'il en est ainsi, l'univers doit au principe sa substance, car il faut bien que ce principe ait d'abord été une cause d'existence pour le monde, afin de pouvoir lui donner par essence le bien. Nous voilà donc revenus au point de départ, et la cause universelle doit être non seulement finale, mais efficiente [1]. »

Ces quelques pages, dans leur riche brièveté, résument toute la philosophie de Proclus : sa méthode dialectique, sa conception des Idées, sa doctrine de la participation. Par sa méthode, il s'élève du particulier au général et mesure la *dignité* d'une cause à la généralité de ses manifestations; cette méthode montre que les lois générales

1. *Comm. Parm.*, t. V, 5, 6, 7, 8, 9.

du monde sensible sont la manifestation des causes universelles dans le monde intelligible; enfin, ses causes se communiquent à leurs effets, tout en demeurant en elles-mêmes et le premier Principe produit, non par une volonté ou une délibération au sens propre de ces mots, mais par son *être* même : car il n'y a rien en lui qui diffère de son être, et cet être est la plénitude ou le *plérôme* du bien.

Est-ce à dire que le principe où subsistent les Idées soit un bien aveugle et une force fatale? Telle n'est pas la pensée de Proclus. Après avoir appuyé l'existence des Idées sur ce que toute chose visible doit avoir sa raison dans l'*être* même du principe invisible, il a soin de démontrer, par un second argument, que tout a sa raison dans la *pensée*. La pensée et l'être, en effet, sont identiques; l'*intelligible* où coexistent les Idées doit être une *intelligence*. Dans les objets sensibles, dit Proclus s'inspirant de Platon, toute forme est imparfaite : toute similitude et toute bonté est mêlée de différence et d'imperfection; les corps célestes eux-mêmes ne sont point d'une parfaite régularité. « Notre âme conçoit et enfante des formes bien plus régulières et plus pures que les formes sensibles. Par exemple, elle corrige le cercle visible, et juge ce qui lui manque, en le comparant au cercle parfait : elle aperçoit donc une forme supérieure en beauté et en perfection [1]. » Mais si l'âme particulière peut concevoir le plus pur et le plus parfait, comment l'Ame universelle ne s'élèverait-elle pas jusque-là? « L'auteur du monde peut donc engendrer et contempler des formes idéales plus grandes, plus régulières, plus parfaites que les formes sensibles. Mais où les engendre-t-il? où les contemple-t-il? Évidemment en lui-même; car c'est lui-même qu'il contemple. En se contemplant et en s'engendrant lui-même tout à la fois, il engendre et constitue en

1. *Comm. Parm.*, p. 9, 10.

soi des formes idéales plus exactes et plus dégagées de matière que les formes sensibles [1]. »

En troisième lieu, l'ordre de l'univers manifeste une cause ordonnatrice. « Si cette cause s'ignore elle-même, elle supposera avant elle une autre cause qui se connaît et à laquelle la première devra d'être cause. Sinon la cause qui s'ignore serait tout à la fois inférieure à ceux des êtres qui se connaissent eux-mêmes, et cependant supérieure à eux [parce qu'elle les produit]: ce qui est impossible. Si donc la cause se connaît, elle se connaît évidemment comme cause, et par là même elle connaît les choses dont elle est cause. Elle contient aussi tout ce qu'elle connaît [1]. » Cette argumentation de Proclus est une réfutation d'Aristote par Aristote lui-même. La pensée, dit le disciple de Platon, se pense elle-même. Soit; mais cette pensée, de votre propre aveu, n'est-elle pas cause efficiente, ou au moins cause finale? S'il en est ainsi, elle doit se penser comme telle, et par là elle pense ce dont elle est cause. « En se contemplant, elle se connaît; en se connaissant, elle connaît aussi son essence qui est d'être la cause immobile, objet de l'universel désir: donc elle connaît aussi les choses pour lesquelles elle est désirable. Car ce n'est pas seulement par accident qu'elle est désirable, mais par essence. Ou bien donc elle ignorera ce qu'elle est par essence; ou, si elle le connaît, elle connaîtra qu'elle est désirable. En même temps elle connaîtra que toutes choses la désirent, et quelles sont toutes ces choses. Car, parmi les choses relatives, avoir une connaissance déterminée des unes, indéterminée des autres, n'est pas le propre de la science, et encore moins de la pensée intuitive. Celle-ci, ayant une connaissance déterminée des choses qui la désirent, connaît leurs causes, et cela en se regardant elle-même, non en regardant ce qui vient après elle. Mais, si elle ne pos-

1. *Comm. Parm.*, 10, 11.

sède pas en vain les causes de toutes choses, il est nécessaire que par elle soit déterminé l'ordre universel. De cette manière, elle est la cause immobile de tout, puisqu'elle détermine l'ordre universel par son être même. Mais quoi? est-ce parce qu'elle devait tout faire qu'elle a tout conçu, ou est-ce parce qu'elle a tout conçu d'avance qu'elle fait tout? Si elle ne connaissait toutes choses que parce qu'elle doit les faire, son énergie intérieure et sa conversion vers elle-même serait au-dessous de son activité transitive et externe; elle devrait aux autres choses la connaissance des êtres, et elle ne les connaîtrait que grâce aux choses qui lui sont postérieures. Cela est impossible. C'est donc parce qu'elle se pense que la cause produit tout. S'il en est ainsi, elle fera les choses extérieures semblables à ce qui est en elle; car, dans l'ordre naturel des choses, l'activité transitive dépend de l'activité intérieure, le monde entier de l'unité absolue des Idées, et les diverses parties du monde des diverses *unités*. »

Après cette belle réfutation d'Aristote, Proclus fait allusion, dans sa quatrième preuve des Idées, à une nouvelle objection des Péripatéticiens. L'homme engendre l'homme, et chaque être engendre son semblable. D'où vient cette constance des espèces? — De la semence, direz-vous; car l'homme provient d'une semence humaine. « Mais, répond Proclus, je ne demandais pas d'où provient *tel* homme particulier; car ce qui naît de la semence n'est pas simplement l'*homme*, mais *un certain* homme. L'homme subsiste toujours, et c'est de l'homme que provient la semence elle-même. Et quand on admettrait que l'homme vient du germe, tout germe contient la puissance, les raisons de son développement, car, étant un corps, il ne peut contenir ces raisons indivisiblement et en acte. Quel est donc le principe qui les contient en acte? Car partout l'acte précède la puissance, et ce qui est imparfait a besoin du parfait qui le perfectionne [1]. »

1. *Comm. Parm.*, 11, 12, 14.

Aristote est de nouveau réfuté par ses propres principes. — Voici maintenant la réponse de Proclus aux Stoïciens. D'après eux, c'est la nature qui contient toutes les raisons des choses sensibles et les puissances spermatiques qui leur donnent l'être et le mouvement. Mais, demande Proclus, comment la nature travaille-t-elle? Est-ce avec raison ou sans raison? « Tandis que l'art, qui ne fait qu'imiter la nature, agit selon des raisons, peut-on supposer que la nature elle-même agisse sans raison et sans mesure intérieure? Au dessus de la nature, qui renferme les *raisons spermatiques*, il faut reconnaître un principe qui embrasse les *Idées*. » La nature fait sur les corps ce que fait l'ouvrier sur le bois qu'il creuse, perce, arrondit. Toute la différence entre la nature et l'ouvrier, c'est que celui-ci va dans son travail de l'extérieur à l'intérieur, tandis que celle-là va du dedans au dehors, soufflant pour ainsi dire aux êtres les raisons et le mouvement. » Cette cause immanente suppose une cause transcendante : « Il faut que la plus éminente des causes soit séparée de ce qu'elle produit,... et dans cette cause se trouvera une connaissance bien supérieure à la nôtre; car, non seulement la cause du monde connaît, mais elle fait toutes choses, et nous, nous connaissons seulement [1]. »

La cinquième preuve des Idées est tirée de l'immutabilité des espèces sensibles, qui doit avoir sa raison dans des causes immobiles. Ces causes ne peuvent habiter ni dans les corps ni dans la nature, mais seulement dans l'Intelligence.

Enfin, en sixième lieu, toute démonstration est fondée sur un principe antérieur et supérieur, qui ne peut être que l'*universel*. Quand l'astronome dit que les cercles du ciel se coupent mutuellement en deux, il ne peut le démontrer qu'en parlant de l'universel; car ce n'est point dans

1. *Comm. Parm.*, 15.

les corps sensibles qu'il trouve la cause de la section en deux des cercles célestes : le monde sensible ne peut contenir la raison de ce qui se passe dans le ciel. « Aux phénomènes préexistent les Idées, causes de leur être, qui les surpassent en universalité et en puissance [1]. »

Tels sont les divers arguments par lesquels Proclus démontre l'existence des Idées et que lui fournissent à la fois Platon, Aristote et Plotin. La conclusion synthétique à laquelle il arrive, c'est que l'Unité, plérôme des Idées, engendre le multiple par son être même, ou, si on préfère cette expression, par sa pensée même, ou mieux encore, par son unité même, supérieure tout à la fois à la pensée et à l'être. Dans l'absolue Unité on ne peut distinguer une chose d'une autre, et le mieux est de dire que l'Un produit parce qu'il est l'Un, que le Bien est fécond parce qu'il est le Bien.

Après avoir démontré l'existence des Idées et leur unité transcendante dans le Bien, dont elles constituent la fécondité, Proclus s'efforce de déterminer quelle est la nature des Idées. Pour cela il faut, selon lui, réunir les déterminations les plus diverses, afin de corriger l'insuffisance de nos conceptions en les complétant l'une par l'autre. « Pour définir la propriété caractéristique des Idées par les choses les plus faciles à connaître, empruntons à la nature la notion d'une puissance qui produit par son être même, et à l'art celle d'une puissance qui connaît ce qu'elle produit, quoique l'art exclue la production par l'être même ; ramenons ensuite ces deux notions à l'unité : nous avons l'Idée. » L'Idée est donc comme une conception artistique qui aurait par elle-même le pouvoir de réaliser une œuvre à sa ressemblance. Elle est à la fois le modèle et la cause, et Xénocrate avait raison de la définir la *cause* et l'*exemplaire* des choses toujours subsistantes dans la nature. Ainsi se concilient dans l'Idée

1. *Comm. Parm.*, 19.

la puissance active et l'immobilité intelligible, le point de vue d'Aristote et celui de Platon.

III. Maintenant, de quelles choses y a-t-il des Idées, et de quelles choses n'y en a-t-il pas? — Le principe de Proclus est celui-ci : De tout ce qui subsiste toujours, il y a des Idées: de tout ce qui est contingent et mortel, il n'y en a pas. Cela revient à dire qu'il n'y a d'Idée que de l'universel. Telle semblait être, en effet, la doctrine de Platon; mais Plotin, infidèle à la lettre de certains dialogues, n'en demeurait pas moins fidèle à l'esprit du *Parménide* et de la *Republique*, peut-être à l'enseignement oral, lorsqu'il admettait des Idées pour les individus : par là il conciliait Platon et Aristote. Proclus prétend revenir à un platonisme plus pur, et considère la généralité comme le signe nécessaire de l'Idée. Il n'y a donc point d'Idée de l'individu, par exemple de Socrate; autrement, l'Idée étant une cause immobile, l'individu devrait être immuable et éternel. S'il y avait une Idée de l'individu, que deviendrait cette Idée quand l'individu aurait cessé d'être? Elle ne pourrait disparaître, puisque toute Idée est éternelle; elle ne pourrait subsister, puisque toute Idée est un modèle, et qu'il n'y a pas de modèle sans image. L'Idée, produisant par son être même, doit toujours produire : il ne peut y avoir en elle rien d'accidentel [1]; elle ne peut être cause exemplaire pendant un court espace de temps, et ne pas l'être pendant une infinité[2]. — Proclus parle comme si la production de l'individu n'était soumise à aucune condition, comme s'il lui suffisait d'être *possible* pour se *réaliser* immédiatement, comme si l'éternelle possibilité de tel individu, résidant toujours dans la Pensée divine, entraînait l'éternelle réalisation de ce même individu dans le monde sensible [3]. De

1. *Comm. Parm.*, IV, 153; V, 136; V, 239; V, 52.
2. *Comm. Parm.*, 53.
3. *Comm. Tim.*, 309.

plus, l'individualité consistant dans l'*âme*, et les Platoniciens admettant, outre l'immortalité, l'éternité des âmes, l'objection de Proclus à Plotin perd beaucoup de sa valeur. Proclus ne peut soutenir sa doctrine qu'en ramenant l'*individuel* au *phénoménal*. Aussi dit-il que les individus ont simplement des causes, non des Idées; que la cause de leur unité est l'ordre de l'univers, et la cause de leur variété, le mouvement du ciel, la diversité des natures, des semences particulières, des climats, des circonstances extérieures [1]. Car toute Idée est cause, mais toute cause n'est pas Idée [2].

IV. Comment les êtres participent-ils aux Idées? Faut-il se représenter un miroir qui reçoit l'image des objets, ou les êtres tournés vers le Démiurge, aspirant à lui et remplis de ses reflets (ἐμφάσεις) ou enfin l'empreinte du cachet sur la cire? Chacune de ces images prise à part est inexacte. La comparaison du miroir et des reflets suppose des dispositions physiques étrangères à la participation; l'empreinte (τύπωσις) des Stoïciens n'est qu'une action extérieure de l'agent, et ne représente pas l'action tout intérieure de l'Idée [3]. Il y a seulement dans ces images quelque chose qui ressemble à l'action de l'Idée sur la matière; c'est ce qu'il faut conserver, en écartant ce qui pourrait assimiler la participation à une action corporelle [4].

Platon avait parfaitement compris où réside la difficulté de la participation : l'Idée doit être à la fois en elle-même et dans les choses, séparée et présente. Pour

1. *Comm. Parm.*, 54.

2. *Ib.* Τὸ γὰρ παράδειγμα αἰτία. Πολλαχῶς οὖν τὴν αἰτίαν λέγειν εἰώθαμεν, μίας τῶν πολλῶν παραδειγματικῆς αἰτίας οὔσης.

3. *Comm. Parm.*, 81, 73, 75, 122.

4. V, 174. Ἡ γοῦν τῶν ὅλων ἑνόποιος αἰτία τήν τε δραστήριον δύναμιν τῶν εἴδων, καὶ τὴν ἐπιτηδειότητα τῶν τῇδε συνάγει πρὸς γὴν μίαν τῆς δημιουργίας ἀποπλήρωσιν.

Aristote, l'Intelligence divine est toute séparée ; pour les Stoïciens, tout immanente. Les Alexandrins, comprenant de nouveau la nécessité de concilier la séparation avec l'union, trouvent dans l'âme humaine, à la fois présente au corps et distincte du corps, l'exemple d'un principe qui se communique sans se diminuer, d'une flamme intellectuelle qui se propage sans s'éteindre. Par là, les Néoplatoniciens font un pas nouveau dans cette voie de l'expérience intérieure où la philosophie, depuis son origine, était toujours entrée de plus en plus ; et sous l'abstraction de leur métaphysique, comme sous les images sensibles de leur symbolisme, on retrouve un fait psychologique.

Malgré cela, ce fait reste toujours à expliquer. Que ce soit une propriété de l'incorporel d'être en tout et en soi, partout et nulle part, c'est ce que notre conscience nous atteste. Mais, si ce fait psychologique est admirablement propre à éclairer les obscurités de la théologie, ne repose-t-il pas, à son tour, sur quelque fondement métaphysique? — C'est ce fondement que recherche Proclus, et il croit le trouver en approfondissant plus que ses prédécesseurs la théorie platonicienne de la participation.

Un principe incorporel qui demeure en lui-même, un objet qui participe à ce principe et en reçoit la forme avec la substance, tels sont les deux termes du problème, entre lesquels il faut trouver un lien. Mais, si le principe incorporel demeure réellement en soi, si sa simplicité ne peut communiquer aucune partie d'elle-même, comment nier que ce principe ne soit réellement *imparticipable*, dans le sens propre de ce mot [1]? Et pourtant l'objet sensible participe de quelque manière à ce principe imparticipable. Comment lever cette contradiction?

Il faut, dit Proclus, un moyen terme [2]. Il faut qu'il

1. *Elem. theol.*, pr. 23.
2- *Theol. Plat.*, p. 123.

y ait dans le principe intelligible quelque chose de communicable et de participable qui le relie au sujet sensible : ce terme moyen est nécessaire pour unir entre elles des natures aussi dissemblables [1]. Ne confondons donc pas ces trois choses différentes : le sujet *participant*, la forme *participée*, et le principe *imparticipable* [2]. Le sujet participant est une *multiplicité une* [3]; l'imparticipable est l'*unité simple* ou monade [4]; et le terme moyen est l'*unité multiple* [5].

Or, qu'est-ce que cette unité multiple, intermédiaire entre le principe suprême et le monde sensible, sinon l'Idée de Platon? L'Idée, en effet, est ce qu'il y a de multiple au sein même de l'Unité; elle est une perfection particulière de Celui qui embrasse toutes les perfections.

Partout où se trouve ce moyen terme de l'unité multiple, il y a Idée, malgré la diversité des noms et même des choses. Proclus réserve ordinairement le nom d'Idées aux pensées de l'Intelligence divine, et c'est là, en effet, le sens le plus précis de ce mot. Mais, en réalité, au-dessous comme au-dessus des Idées de l'Intelligence, on trouve des unités dérivées ou des unités primitives, qui ne sont encore autre chose que les Idées : ici, les Idées conçues dans leurs principes les plus élevés; là, les Idées descendues dans les effets où elles procèdent.

Entre la matière et la Nature universelle se trouvent les *idées séminales* ou raisons spermatiques des Stoïciens, qu'Aristote appelait les *natures* des êtres. La matière est le sujet participant; les *natures* sont les formes participées, présentes à la matière quoique demeu-

1. *Theol. Plat.* Οὐδὲ γὰρ τῷ ἐξῃρημένῳ τοῦ πλήθους αἰτίῳ δυνατὸν ἀμέσως ἑνοῦσθαι τὸ ἀνόμοια γένη τῶ δευτέρων.

2. *Inst. theol.*, 63.

3. *Elem. theol.*, prop. 23. Οὐχ ἓν ἅμα καὶ ἕν.

4. *Ibid.* Τὸ ἕν. *Inst. theol.*, 64 : Ἀρχικὴ μονὰς, ἀμεθεκτός μονάς.

5. Ἓν ἅμα καὶ οὐχ ἕν. *Ibid.*

rant ailleurs par leur origine ; et la Nature universelle est la monade imparticipable.

De même, c'est par les âmes particulières, desquelles elles procèdent, que les natures se rattachent à l'Ame universelle, monade imparticipable dans son ordre [1]. Et qu'est-ce qu'une âme particulière, si ce n'est une Idée vivante, descendue du domaine de l'Intelligence dans celui de l'Ame? — Les âmes, à leur tour, se rattachent par les intelligences particulières à l'universelle Intelligence ; et les intelligences particulières ne sont autre chose que des *intelligibles*, des *Idées* ayant conscience de soi. Enfin, les intelligences particulières sont en communication avec l'Unité absolue et imparticipable, mais par l'intermédiaire d'*unités* participables, qui ne sont encore au fond que les Idées dans leur principe le plus élevé.

L'Idée est donc, au plus bas degré de l'échelle dialectique, nature particulière, puis âme particulière, puis intelligence particulière, identique à son intelligible ; et au plus haut degré de l'échelle, *unité* particulière et déterminée, coexistant avec toutes les autres dans l'Unité universelle [2]. A tous ces degrés, elle sert également de

1. *In Parm.*, VI, 40. Déjà Jamblique avait séparé de l'âme qui habite le monde et se communique à toutes ses parties une âme supérieure qui subsiste indépendante et détachée du monde. Procl., *Theol. Plat.*, 21, 22. Proclus étend à tous les principes la même division.

2. Le tableau suivant résume la doctrine de Proclus.

SUJET PARTICIPANT	MONADES PARTICIPABLES OU IDÉES PARTICULIÈRES	MONADE IMPARTICIPABLE
	Le Monde.	
Matière indéterminée.	Natures particulières.	Nature universelle.
	Le Divin. L'Ame.	
Natures particulières.	Ames particulières.	Ame universelle.
	L'Intelligence.	
Ames particulières.	Intelligences particulières.	Intelligence universelle.
	Le Bien.	
Intelligences particulières.	Unités divines ou Hénades.	Unité universelle.

moyen terme. Entre le sujet participant et la monade imparticipable, les Idées jouent le rôle de monades participables [1].

S'il en est ainsi, l'idée générale de la participation par *procession*, que Plotin n'avait point décomposée, doit se diviser pour Proclus en deux moments distincts : passage de l'imparticipable au participable, et passage du participable au participant. Le terme de *procession* ne convient qu'à ce second moment ; car, de la monade imparticipable à la multitude des monades participables, objets de la procession proprement dite, il n'y a point changement d'essence ou de nature ; c'est un simple changement de l'universel au particulier, que Proclus appelle l'*abaissement* (υπόϐασις, ὕφεσις) [2]. « Toutes les monades, dit-il, de quelque ordre qu'elles soient, produisent de deux manières : tantôt par l'abaissement de leur universalité à des choses particulières, de telle sorte que leur caractère propre reste le même tout en se particularisant ; tantôt par changement d'essence, et par procession des modèles aux images [3]. » L'image diffère essentiellement du modèle, tandis que dans l'abaissement la nature du principe ne change pas. Aussi ne faut-il pas croire que ce terme d'*abaissement* désigne pour Proclus une sorte de

1. *In Parm.*, VI, 40. Καὶ τῶν πολλῶν ἄρα ψυχῶν... ἡγεῖται κατ' οὐσίαν ἡ ἀμέθεκτος ψυχὴ... καὶ τῶν πολλῶν νόων ἀμεθεκτὸς νοῦς, ὁ χωριστὸς καὶ ἐν ἑαυτῷ διαιωνίως ἱδρυμένος, καὶ συνέχων ἄνωθεν πᾶσαν τὴν νοερὰν οὐσίαν... Καὶ τῶν πολλῶν ἄρα καὶ μετεχομένων ἑνάδων ἐπέκεινα τὸ ἀμεθεκτόν ἐστιν ἓν, πάντων, ὥςπερ εἴρηται, τῶν θείων διακόσμων ἐξῃρημένον.

2. Διό καὶ μία σειρὰ καὶ μία τάξις ἡ ὅλη παρὰ τῆς μονάδος ἔχει τὴν εἰς τὸ πλῆθος ὑπόϐασιν. *Inst. theol.*, 175. — Αἱ μὲν γὰρ πρόοδοι δι' ὑφέσεως γινόμεναι τὰ πρῶτα πανταχοῦ πως πληθύνουσιν εἰς τὰς τῶν δευτέρων ὑποϐάσεις. *Ibid.*, 125.

3. Πᾶσαι τῶν ὁποσοῦν εἶναι λεγομένων αἱ μονάδες τὰ μὲν παράγουσιν ὡς ἀπὸ ὁλικῶν ἑαυτῶν κατ' ὑπόϐασιν μερικώτερα, τῆς ἰδιότητος τῆς αὐτῆς μενούσης, μερικωτέρας δὲ τούτων γιγνομένης, τὰ δὲ κατ' οὐσίας ἐξαλλαγὴ, ὡς ἀπὸ παραδειγμάτων εἰκόνων προόδους.

chute et de décadence. Il désigne simplement un passage du point de vue supérieur à un point de vue logiquement inférieur, dans le sein d'un seul et même principe, « dont le caractère propre reste le même ». Toute *unité*, d'après Proclus, enveloppe des *unités*, c'est-à-dire des Idées ; et l'abaissement n'est que le premier degré de la dialectique descendante, qui manifeste les perfections particulières dans la perfection universelle.

Déjà Platon avait distingué de l'Un absolu et de la multiplicité absolue les unités-multiples qui remplissent l'intervalle : c'est ce terme moyen dont Proclus approfondit de nouveau la nature. Pour cela, il n'a besoin que de pousser jusqu'à sa dernière conséquence le principe de la dialectique platonicienne. Quel est en effet ce principe? C'est que tout a sa raison dans l'absolu, la multiplicité comme l'unité ; d'où il résulte, d'après le *Parménide*, que le multiple même se trouve dans l'Un, d'une manière qui ne le détruit pas, mais qui au contraire le réalise et le constitue. C'est le même principe qui inspire à Proclus sa théorie des unités divines.

Les Idées proprement dites sont les *intelligibles* conscients et intelligents, en d'autres termes les pensées divines. Mais la multiplicité de ces pensées doit correspondre à quelque multiplicité transcendante dans le Principe premier, de telle sorte que ce Principe réconcilie tout à la fois le multiple et l'un dans les profondeurs de sa nature supra-essentielle. De même que Platon s'était efforcé de maintenir également en Dieu le caractère incommunicable de l'unité et le caractère communicable des perfections multiples jusqu'à l'infini, de même Proclus considère le Premier Principe comme supérieur à toute contradiction et à toute opposition de simplicité et de pluralité, d'unité et d'infini, d'idéalité et de réalité, parce qu'il enveloppe toutes choses dans sa perfection suprême.

Il faut donc considérer successivement en Dieu l'Unité et les unités, afin de comprendre avec Platon comment

Dieu n'est aucune chose et comment il est toutes choses, comment il se suffit à lui-même dans son unité incommunicable et comment il se communique par ses unités.

V. Proclus distingue dans la théologie deux parties, l'une négative, qui a pour objet l'Un; l'autre affirmative, qui a pour objet les unités [1]. Il semble au premier coup d'œil que l'affirmation, étant plus expressive que la négation, soit plus convenable à l'expression de ce qu'il y a de plus élevé et de plus vénérable. Qu'on y prenne garde : pour tous les êtres finis l'affirmation est sans doute le mode qui représente le mieux l'essence des choses; mais l'Un n'est pas essence [2]. Platon l'a dit dans ses Lettres : la cause de toutes les erreurs pour l'âme, c'est de se représenter le Premier comme une essence et de chercher à le définir [3]. Au fond, les négations appliquées à l'Un ne sont pas réellement négatives : « elles sont, sous la seule forme possible, les véritables affirmations des qualités contraires aux choses imparfaites qu'elles nient [4] ». Parce que la nature de Dieu ne se prête à aucune qualification et à aucune définition, n'en concluons pas qu'il soit un pur néant. « Pour mieux distinguer son existence mystérieuse de l'existence des êtres, nous affirmons de lui qu'il n'est pas (μὴ ὄν); mais il importe de remarquer que nous ne voulons pas par là le réduire à rien (οὐδέν) [5]. Nous ne sacrifions pas la réalité divine pour n'en conserver que le nom, et rendre à une parole creuse, à un symbole vain, les hommages dus au producteur et au conservateur de l'univers [6]. » « Le manque d'une chose en Dieu n'est pas

1. *Theol. s. Plat.*, II, 5, 10. *Comm. Parm.*, VI, 45. *Comm. Rep.*, 430.

2. *Comm. Parm.*, VI, 53, 54.

3. *Theol. Plat.*, II, 8.

4. *Ibid.*, II, 10.

5. Τὸ δὲ αὖ πρὸ τοῦ ὄντος ἓν, μὴ οὐ μέν ἐστιν, οὐ έντοι καὶ οὐδέν. *Comm. Parm.*, VI, 54.

6. *Ibid.*, 59. — Tous ces passages sont assez explicites; ce

signe de privation, mais de supériorité [1]. » « C'est parce que Dieu n'est pas multiple que le multiple procède de lui; c'est parce qu'il n'est pas un tout qu'il engendre le tout, et ainsi du reste [2]. » « De pareilles négations ne sont donc pas privatives des qualités auxquelles elles s'appliquent, mais comme génératrices de leurs opposés [3]. » Il faut d'ailleurs remarquer que chaque degré supérieur, dans la hiérarchie dialectique des êtres, nie la qualité distinctive du degré inférieur. Au-dessus des corps est l'essence incorporelle; au-dessus des êtres engendrés, l'âme inengendrée; au-dessus des mobiles, l'intelligence immobile [4]. Pour parvenir au Premier Principe, il faut donc nier tout ce qui est au-dessous. Ce serait rabaisser l'Un et lui porter atteinte, que de lui attribuer par affirmation telle ou telle faculté dont nous avons la notion certaine et complète : « Ajouter à l'Un, c'est lui retrancher; ce n'est plus exprimer l'Unité, mais quelque chose qui comporte l'unité [5]. » — C'est ainsi que Proclus reproduit, sous une forme plus claire, la théorie de Plotin concernant le Bien supérieur à l'être; et s'il appelle parfois Dieu un non-être, c'est encore, nous dit-il, pour exprimer sa réalité absolue. Le Dieu de Plotin et de Proclus n'est abstrait et indéterminé que par rapport à nous.

Dans l'Un du *Parménide*, qui forme la première hypothèse de la discussion, Proclus reconnaît le Dieu ineffable, duquel on peut tout nier, parce qu'il est l'affirmation suprême et qu'aucune de nos affirmations incomplètes ne

qui n'empêche pas les interprètes de répéter que le Dieu des Alexandrins est un pur non-être.

1. Τὸ γὰρ δέον οὐκ ἔστι στερήσεως, ἀλλ' ὑπεροχῆς σημαντικόν. *Comm. Parm.*, VI, 87.

2. *Plat. Theol.*, II, 11.

3. *Ibid.* Οὔκ εἰσι στερητικαὶ τῶν ὑποκειμένων, ἀλλὰ γεννητικαὶ τῶν οἷον ἀντικειμένων.

4. *Ibid.*, II, 4.

5. *Plat. Theol.*, II, 11. Ὅ τι γὰρ ἄν προσθῇς, ἐλαττοῖς τὸ ἕν, καὶ οὐχ ἓν αὐτὸ λοιπὸν ἀποφαίνεις, ἀλλὰ πεπονθὸς τὸ ἕν.

convient à sa majesté. Cet Un n'est ni l'Ame, ni l'Intelligence, ni la Vie, ni même l'Etre [1]. Il est encore moins l'universalité des êtres; car alors il serait l'un résultant de la multiplicité, tandis qu'il est l'Un préexistant au multiple (οὐχ ἓν τῶν πολλῶν ὄν, ἀλλ᾽ ἓν πρὸ πολλῶν) [2]. Enfin, il n'est pas même l'un-être (τὸ ἓν ὄν, deuxième hypothèse du *Parménide*), c'est-à-dire l'unité qui se communique à l'être et persiste dans cette alliance [3]. Un grand nombre de philosophes n'ont rien voulu voir au delà. Parménide lui-même n'entendait pas autrement cette unité qu'il opposait comme principe des choses aux partisans de la multiplicité primordiale et du changement perpétuel [4]. C'est Platon qui, épurant cette doctrine et l'élevant à son expression dernière, est parvenu jusqu'à la conception de l'Un absolument distinct des êtres. Telle est l'ineffable immutabilité de ce principe qu'il ne faut pas même l'appeler le plus inébranlable des êtres en repos; telle est son activité qu'il ne faut pas même le nommer le plus infatigable des êtres en mouvement [5]. Il est actif et immobile, sans être en mouvement ni en repos. Et de même, telle est en lui l'intelligence qu'il ne faut pas l'appeler le plus intelligent des êtres, et encore moins le plus inintelligent. Il domine tous les contraires. Les seuls noms qui lui conviennent sont : l'Unité, si nous le considérons comme cause génératrice (πρόοδος), et le Bien, si nous le considérons comme cause finale (ἐπιστροφή) [6].

VI. Sommes-nous donc réduits au silence sur Dieu? La théologie est-elle toute négative? — Non, car une évolution nécessaire de la pensée fait sortir de l'universelle

1. *Plat. Theol.*, II, 4.
2. *Comm. Tim.*, 52.
3. *Theol. Plat.*, I, c. 27.
4. *Comm. Parm.*, IV, 17, 27.
5. *Ibid.*, VI, 165.
6. *Ibid.*, IV, 86; V, 16.

négation l'universelle affirmation. Comme principe et fin de tout ce qui existe, Dieu, sous cet aspect déterminé, peut devenir l'objet de notre étude [1]. Tout effet n'existe que par une cause, et subsiste en elle d'une certaine manière [2]; toute cause ne produit que certains effets conformes à sa nature [3]; toute série possède les qualités propres à l'unité qui la fonde [4]. Au travers des êtres créés nous pourrons donc démêler « quelques-unes des puissances de la divinité créatrice [5] »; sans connaître Dieu tel qu'il est, nous le connaîtrons tel qu'il se manifeste.

Non seulement Dieu est le Bien en soi, mais il est encore la Bonté [6]; c'est-à-dire qu'il est bon non seulement pour lui-même. mais pour les autres : il est le Bien se communiquant et se répandant au dehors. C'était la pensée intime de Platon que Dieu est fécond par sa perfection même, et que la bonté expansive a sa raison dernière dans la bonté intrinsèque et immanente. Telle est aussi la pensée de Proclus. Mais, s'il en est ainsi, ne faut-il pas que l'Un, d'une manière mystérieuse, contienne la multiplicité? que l'Unité enveloppe l'infinité, qui lui est opposée d'ordinaire? — Le soupçon du *Parménide* devient dans Proclus une idée claire, grâce aux progrès du Néoplatonisme. Les Alexandrins avaient rattaché la matière à Dieu, et par conséquent l'infinité à l'unité, la puissance à l'acte; le moyen terme de cette union était l'idée d'une détermination tellement absolue qu'elle est équivalente pour nous à une indétermination. L'être parfait est celui qui enveloppe toutes les déterminations positives, et par conséquent toutes les perfections. On peut donc dire que dans l'unité du Parfait

1. *Elem. theol.*, pr. 162.
2. *Theol. Plat.*, V, c. 31; VI, 4. *Elem. theol.*, pr. 35.
3. *Comm. Parm.*, VI, 223. *Elem. theol.*, pr. 96, 135.
4. *C. Parm.*, VI, 16, 19.
5. *C. Alcib.*, II, 217, 218; *C. Parm.*, VI, 3; V, 305.
6. *Elem. theol.*, pr. 119, 121. *C. Alcib.*, III, 201. *C. Tim.*, 109. *C. Reip.* 355-356.

coexiste l'*infinité* des *perfections*. Ce sont ces perfections distinctes, quoique inséparables, que Proclus appelle les unités divines (αἱ ἑνάδες).

« Que cette expression, *les* unités, ne nous fasse pas croire à notre insu que de l'Un suprême, et sans transition, l'on arrive à la multitude. Il ne saurait être question de la multiplicité; nous n'en sommes pas à l'être [1]. » Les unités ne font qu'un [2]. Comme l'Un, elles sont ineffables [3]. Seulement, l'Un est imparticipable en lui-même; les unités peuvent ou plutôt doivent nécessairement se communiquer [4]. Elles constituent la possibilité du monde; elles sont la puissance qu'enveloppe l'acte divin, l'infinité que contient son unité. L'Un absolu de Plotin pouvait sembler à un regard superficiel un abîme mystique, identique au vide absolu, quoique Plotin l'appelle la plénitude ou le plérôme; Proclus comble et remplit cette apparente inanité par l'infinité des perfections divines. Par elles, le monde est possible, par elles il est réel; car elles sont la bonté expansive résidant dans le Bien en soi [5]. Elles communiquent au Bien le caractère de *cause*.

Dieu, étant absolument parfait (τέλειος), comme l'a dit Platon dans le *Philèbe*, a une vertu productrice; sans quoi l'on pourrait, en la lui supposant, ajouter à l'idée de sa prétendue perfection [6]. Par cela même qu'il est l'être en acte, il a la puissance parfaite, il est souverainement puissant [7].

Toute puissance, d'après Proclus, est imparfaite ou parfaite. La puissance qui a besoin d'un autre être en acte auquel elle participe pour être une puissance quelconque, est imparfaite. La puissance qui fait passer à l'acte parce

1. *Theol. Plat.*, III, 4.
2. *Comm. Parm.*, VI, 14.
3. *Ibid.*, IV, 111.
4. *Elem. theol.* 116. *Theol. Plat.*, II, 4.
5. *Elem. theol.*, 25, 27.
6. *Elem. theol.*, pr. 27.
7. *Elem. theol.*, pr. 78.

qu'elle est elle-même acte, est parfaite. En effet, par sa propre action, elle perfectionne d'autres êtres; or, ce qui perfectionne a en soi-même le principe de perfection. En d'autres termes, la puissance parfaite est celle de l'être en acte; la puissance imparfaite est celle de l'être en puissance. Tout est engendré par ces deux puissances, dont la seconde n'existe que par la première [1]. Dieu *peut* donc produire, s'il le veut; et comment supposer que la Bonté, envieuse de ses dons, refuse de se répandre [2]?

On donne le nom de *cause* aux substances qui commencent d'elles-mêmes le mouvement qui leur est propre; on distingue ensuite leur opération ou *action*; et le résultat, c'est l'*effet* [3]; mais tout ceci ne saurait convenir à la cause première. Dégageons-la de toute idée d'*action* [4]. On ne recourt à l'action que par défaut de puissance [5]. Nous n'avons, il est vrai, aucun autre terme à substituer à celui que nous condamnons : l'opération divine, comme la nature même de Dieu, est ineffable [6]. Mais ici encore la négation est féconde [7]. Si Dieu, pour produire, n'entre pas en action, il en résulte qu'il produit par cela même qu'il *est* [8]; et comme l'essence de Dieu (si l'on veut nous permettre cette expression inexacte) est la bonté même [9], cela revient à dire que la notion de bonté implique celle de cause, que l'Unité enveloppe nécessairement les unités, et que la cause première n'est autre que la Bonté qui s'épanche par cela seul qu'elle est la Bonte [10].

1. *Elem. theol.*, pr. 79.
2. *C. Tim.*, 110. *Theol. Plat.*, I, c. 5.
3. *De la Prov.*, c. 5.
4. *C. Parm.*, VI, 159.
5. Κινδυνεύει ἄρα τὸ τῷ ἐνεργεῖν τι παράγον δι' ἔλλειψιν τοῦτο πάσχειν δυνάμεως, κρεῖττον δὲ εἶναι τὸ τῷ εἶναι μόνῳ παράγειν. τοῦτο οὖν ἄπραγμον ἐστὶ ποιήσεως. *C. Parm.*, VI, 159.
6. *Ibid.*, 161.
7. *Ibid.*, 210.
8. *C. Tim.*, 119. *C. Parm.*, VI, 159.
9. *C. Tim.*, 109. *Theol. Plat.*, I, c. 15.
10. *Theol. Plat.*, III, ch. 7, p. 132.

Telle est la forme à laquelle aboutit la théorie des Idées dans Proclus. Les *unités* ou hénades ne sont au fond autre chose que les Idées dans leur principe absolu; ce sont ces perfections divines qui deviendront des intelligibles intelligents dans la seconde hypostase trinitaire, et qui alors seront appelées plus proprement du nom d'Idées[1]. Dans le Bien-un, l'Idée-unité est l'intermédiaire indispensable entre Dieu et le monde.

Dans cette théorie des hénades, on reconnaît également la dernière forme de la théorie des nombres, que Plotin avait considérés comme supérieurs aux Idées elles-mêmes, ou comme les premières Idées. Le produit pur et immédiat de l'Unité ne peut être qu'un nombre[2], et le nombre est au-dessus de toute autre Idée, comme l'Un est au-dessus de l'Intelligence et de l'Ame[3]. Cette priorité des nombres est admise de tous les Alexandrins. « Quiconque s'appliquera, dit Syrianus, à connaître les doctrines théologiques des Pythagoriciens et le *Parménide* de Platon, verra clairement qu'avant les *Idées* sont les *nombres*, lesquels brillent à part parmi tous les ordres des choses divines. Les Idées sont les principes de la formation des choses; elles ne sont pas absolument les premières essences, car elles ne précèdent point les premiers genres de l'être, mais seulement les genres qui comprennent le monde sensible. Les choses sensibles ont pour principes immédiats, non la première unité, ni la première dualité, dont procède le mystérieux ternaire, mais simplement les essences qui résident dans l'intelligence la plus simple du Démiurge (les Idées)[4]. » De cette priorité du nombre sur

1. On voit que nous ne confondons pas les hénades avec les Idées, comme on nous l'a reproché; mais nous maintenons que les hénades, distinctes pour Proclus des Idées proprement dites, sont au fond les Idées mêmes de Platon.

2. *Enn.*, VI, vi, 9.

3. *Ibid.*, 9, 6, 15.

4. Syr., *Comm. Met.*, vers. Bagol., 73.

les intelligibles et les intelligences, Proclus tira naturellement sa doctrine des unités divines. Quand l'Un passe à l'être, il tombe dans le multiple; mais de l'Un aux unités, il y a nombre, sans multiplicité réelle. Chaque Idée, ou μονάς, est donc primitivement, par son unité originelle, ἑνάς; et en même temps elle est Dieu [1]. Dans le Dieu suprême s'identifient tous les dieux du Panthéon antique [2]. L'un et le multiple sont ainsi définitivement réconciliés.

Par sa doctrine des Unités, Proclus pensait revenir à la pensée primitive de Platon. Pour celui-ci, en effet, les Idées n'étaient pas essentiellement des pensées de l'Intelligence, mais des formes objectives de perfection, ramenées à l'unité dans la substance divine. Qu'est-ce autre chose que les hénades, qui sont comme les sommets et la fleur des intelligences [3]?

VII. De même que Proclus, complétant la pensée de ses prédécesseurs, avait ramené l'Idée à son premier principe, au delà de l'intelligence et de l'être; de même, reculant la source de cette Providence universelle qu'on attribuait d'ordinaire à l'intelligence, il en trouve le dernier fondement dans l'Unité suprême où reposent les unités.

D'après Proclus, les Péripatéticiens et les Stoïciens n'ont pas compris la vraie nature de la Providence, parce qu'ils ont rejeté la théorie des Idées et des unités divines. Supprimez cet intermédiaire, qui permet à Dieu de connaître les choses dans leurs principes éminents et supra-essentiels, il en résultera nécessairement, ou que Dieu ne connaît pas les choses, ou qu'il les connaît de la même

1. Il ne faut pas confondre la monade, μονάς, avec l'hénade, ἑνάς; les monades participables, qui sont Idées proprement dites dans l'Intelligence, raisons séminales dans la nature, etc., sont *unités* dans l'Un, qui est la Monade suprême imparticipable.

2. Πᾶσα ἰδέα θεός. *De Rep.*, p. 357.

3. *Ibid.*

manière qu'elles sont, par un acte de même ordre que leur manière d'être, les choses sensibles par les sens, les intelligibles par l'intelligence. L'impossibilité de connaître l'imparfait d'une manière parfaite, au moyen des Idées, entraîne les deux erreurs contraires des Péripatéticiens et des Stoïciens [1]. « D'après les uns, il est faux que Dieu connaisse toutes choses d'une manière déterminée ; et pour sauver le contingent, ils prétendent qu'aux choses qui se produisent d'une manière indéterminée correspond en Dieu même l'indétermination (c'est-à-dire que Dieu ne les connaît pas). Les autres, attribuant à Dieu la connaissance déterminée, ont admis la nécessité dans tout ce qui se produit [2]... Ceux-ci, accordant que la Providence existe, ont exclu toute contingence des êtres ; les autres, ne pouvant contredire l'évidence de l'être contingent, ont nié que la Providence atteignît jusque-là [3]... Ainsi les Péripatéticiens ont enlevé à Dieu la connaissance des choses sensibles et la providence, non par la faiblesse, mais par la supériorité de son énergie intellectuelle... Les Stoïciens, au contraire, donnant à Dieu la connaissance du sensible sans pouvoir conserver la providence, ont tourné sa conception vers l'extérieur, l'ont fait descendre dans les choses sensibles, toucher les objets qu'il gouverne, ou mouvoir tout par impulsion, pénétrer tout par une présence locale [4]. » Platon n'est point tombé dans ces erreurs : il admettait les Idées. Le monde sensible existant éminemment dans son Idée. Dieu peut connaître le corporel par une pensée incorporelle, l'imparfait par une pensée parfaite. Il voit chaque chose dans son principe.

1. *Comm. Parm.*, VI, 16. Ὑπερούσιοι γὰρ αἱ ἑνάδες αὗται, καὶ ως φησί τις, ἄνθος καὶ ἀκρότητες.
2. *De Prov. opp.*, I, 71.
3. *De dec. disput. circ. Prov.*, ib., p. 98.
4. *C. Parm.*, V, 222. Ἔτρεψαν αὐτοῦ τὴν ἀντίληψιν εἰς τὸ ἐκτὸς, καὶ ἐποίησαν διὰ τῶν αἰσθητῶν διήκειν, καὶ ἅπτεσθαι τῶν διοικουμένων, καὶ ὠθεῖν ἕκαστα, καὶ παρεῖναι πᾶσι τοπικῶς.

Mais le principe véritable, nous le savons, n'est pas l'Idée intellectuelle, l'Idée proprement dite ; c'est l'unité d'où procède l'Idée. Chaque chose est produite par l'être même de son principe, et par conséquent elle existe dans son principe d'une manière plus relevée qu'elle n'existe en elle-même ; et comme elle y existe, ainsi elle y est connue [1]. Car produire par son être ou produire par sa pensée sont choses identiques. L'Un connaît donc toutes choses d'une connaissance supra-intellectuelle dans l'unité d'où elles dérivent, c'est-à-dire en lui-même. Ainsi, ce qui est divisé et multiple existe et est entendu dans son principe d'une façon indivisible et simple, sous la forme de l'unité; ce qui est indéterminé et incertain y est connu d'une manière certaine et déterminée [2]. Nos actes libres eux-mêmes, sans cesser d'être libres, sont soumis dans l'Unité à une prévision ineffable. Il y a donc dans l'Un une prédétermination antérieure à la vision de l'intelligence proprement dite : c'est ce qu'exprime le mot de *Pro-vidence* [3].

Ainsi la puissance créatrice et la puissance conservatrice ne font qu'un en Dieu. La bonté produit les choses, la sagesse les conserve, la beauté les ramène à leur principe par l'amour; mais ces noms divers n'expriment qu'un même acte divin, identique à l'être même de Dieu. Ces trois points de vue sont la triade intelligible, qui se résout dans l'absolue unité. Création et Providence s'expliquent donc également par le grand principe de la théorie platonicienne des Idées : existence et connaissance éminente de toutes choses sous une forme parfaite dans l'Universalité divine.

VIII. Puisque toutes choses sont primitivement subsistantes et entendues dans le Principe, on doit y retrouver les éléments constitutifs de tout être ramenés à l'unité.

1. *De dec. dub.*, 99.
2. *Ib.* Cf. *Comm. Parm.*, VI, 47.
3. *De Prov.*, I, 15.

Ces éléments sont au nombre de trois, comme Platon l'a montré dans le *Philèbe* : le fini, l'infini et le mixte [1]. Le fini en soi est le principe de toute détermination ; l'infini en soi, de toute indétermination ; le mixte est l'essence [2]. Par le fini, l'être se pose ; par l'infini, il se distingue et se détache de son principe ; dans le mixte, il y revient. L'existence propre et indépendante, la séparation, la conversion (ὕπαρξις, πρόοδος, ἐπιστροφή), ou bien encore l'unité, l'expansion, la concentration : tels sont les trois moments de la loi universelle. L'Un est la *cause* dont parle le *Philèbe*, qui domine les autres termes et les produit [3].

Immédiatement au-dessous de l'Un en soi ou du Bien est la triade intelligible de la Bonté, dans laquelle le fini est l'acte, l'infini la puissance, et le mixte les unités divines [4]. La seconde hypostase de la Trinité donne également naissance à une triade, dont chaque terme engendre à son tour une triade secondaire. Mais quels sont ces termes, et dans quel ordre convient-il de les placer? C'est sur ce point que Proclus introduit dans le Néoplatonisme un changement d'une grande importance.

Plotin, dans sa dialectique, avait fait prédominer le principe d'Aristote, qui mesure la dignité d'un être à sa simplicité individuelle. Proclus veut revenir à la doctrine platonicienne, qui classe les êtres d'après leur degré d'universalité [5]. A ses yeux, l'universalité et la puissance sont en raison directe ; et d'autre part, nous l'avons vu, la puissance parfaite est identique à la parfaite actualité ; ce qui concilie de nouveau Platon et Aristote. L'universel, en

1. *Comm. Parm.*, VI, 98, 101, 102.
2. Τὸ αὐτόπερας. *C. Parm.*, VI, 102. *Theol. Plat.*, III, 9.
3. *Theol. Plat.*, III, c. 8. *C. Tim.*, p. 15. *C. Parm.*, V, 31, 199.
4. *Elem. theol.*, 159. Πᾶσα τάξις θεῶν ἐκ τῶν πρώτων ἐστὶν ἀρχῶν, πέρατος καὶ ἀπειρίας. *Theol. Plat.*, III, 25, 26, 27 : Τοῦ μὲν πέρατος τὴν ὕπαρξιν τὴν θεῖαν, τῆς δὲ ἀπειρίας τὴν γεννητικὴν δύναμιν, τοῦ δὲ μικτοῦ, τὴν οὐσίαν τὴν ἀπ' αὐτῆς ἐνδεικνυμένην.
5. *In Parm.*, V, 7.

effet, n'est point pour Proclus le caractère logique qui se retrouve dans toute une classe d'objets, il est la *puissance* qui produit ces objets et qui, conséquemment, est présente en eux par son action. L'universalité logique n'en est pas moins le signe de l'universalité métaphysique, et on peut mesurer sur elle la dignité des causes, en se rappelant toutefois que ces causes sont, non les genres eux-mêmes, mais leur principe éminent [1].

S'il en est ainsi, si le degré de causalité et de perfection correspond à la généralité des effets, la Pensée proprement dite ne peut plus occuper dans la hiérarchie des causes le second rang que lui attribuait Plotin. Car il y a moins d'êtres participant à la Pensée que d'êtres participant à la Vie [2]. Et la vie même est moins générale que l'être; elle suppose donc un principe d'une puissance plus étendue, qui ne peut être appelé que l'Être en soi. Et par cet *être*, Proclus n'entend pas le caractère commun à toutes les choses qui *sont*, mais le principe transcendant de ce caractère commun : ce n'est pas le genre *être*, mais la cause du genre [3]. Par là, Proclus est fidèle à la vraie pensée de Platon [4].

« Si donc l'Être est *cause* d'un plus grand nombre d'effets, la Vie d'un nombre moindre, l'Intelligence d'un nombre moindre encore, l'Être est au premier rang, la Vie au second, la Pensée au troisième [5]... Car ce qui est universel et cause d'un plus grand nombre d'effets est plus rapproché de l'Un [6]. » D'ailleurs, la pensée est évidemment une synthèse qui suppose l'être comme objet et

1. *In Parm.*, V, 7.

2. *Inst. theol.*, 101. Πᾶσι γὰρ οἷς νοῦ μέτεστι, καὶ ζωῆς μέτεστιν, οὐκ ἔμπαλιν δὲ.

3. *In Parm.*, V, 7 et suiv.

4. C'est ce que ne nous semble pas avoir compris M. Ravaisson, *Mét. d'Arist.*, II, 518.

5. *Inst. theol.*, ibid. Εἰ οὖν πλειόνων αἴτιον τὸ ὄν...

6. Τὸ γὰρ ὁλικώτερον καὶ πλειόνων αἴτιον ἐγγυτέρω πως τοῦ ἑνός ἐστιν.

la vie comme sujet. L'être fait le fond de l'intelligence, la vie en est le centre, la pensée en est le terme[1]. L'être est le principe de l'unité et de l'identité; la vie, par sa puissance expansive, est le principe de la variété; la pensée est le retour de la variété à l'unité, de la vie à l'être[2]. En même temps, cette triplicité est unité, et constitue l'Intelligence. Les trois termes ne sont point séparés : ils existent dans tous les trois, néanmoins chacun existe en lui-même. L'être est vie et intelligence, mais *essentiellement* (οὐσίως); la vie est essence et intelligence, mais *vitalement* (ζωτικῶς); l'intelligence est essence et vie, mais *intellectuellement* (νοερῶς). L'être est l'élément intelligible, la vie est à la fois intelligible et intellectuelle, la pensée est purement intellectuelle. Toutes ces distinctions, que Proclus multiplie comme à plaisir, n'empêchent pas l'unité fondamentale des différents termes; et cette multiplicité même des triades en diminue l'importance objective, non sans profit pour la doctrine de Proclus.

Au-dessous de la triade intellectuelle, Proclus maintient avec Plotin l'Ame universelle, dont il emprunte à Platon la subdivision ternaire : λόγος, θυμὸς, ἐπιθυμία[3]. Il semble, au premier abord, qu'il y ait contradiction à placer l'âme au-dessous de la pensée, quand on a placé la vie au-dessus. L'âme n'est-elle pas le principe de la vie, comme l'avaient définie Platon, Plotin et Proclus lui-même[4] ? — La contradiction n'est qu'apparente, et la théorie d'Aristote nous fournit le moyen de la résoudre. Aristote n'a-t-il pas représenté la pensée en soi comme identique à l'être et à la vie ? N'a-t-il pas élevé la vie immobile de l'intelligence au-dessus de cette vie mobile qui est le propre de l'âme? Pour Proclus aussi il y

1. *Theol. Plat.*, III, 9.
2. *Ibid.*, III, 9; IV, 1. *Comm. Tim.*, 267.
3. *C. Reip.*, 415 et suiv.
4. *Inst. theol.*, 188. Πᾶσα ψυχὴ αὐτόζωός ἐστιν... τὸ ἄρα εἶναι αὐτῆς ταὐτὸν τῷ ζῆν.

a équation entre la vie en soi et l'acte éternel [1], entre l'âme et le mouvement dans le temps [2].

Telles sont les trois triades, psychique, intellectuelle et divine, que couronne l'Unité absolue. Le tout reproduit la décade de Pythagore et de Platon, nombre sacré qui embrasse tous les autres. C'est le système complet des *nombres idéaux*, que Platon regardait comme les principes universels de l'être et comme le terme de la pensée.

IX. Le système de Proclus est le dernier effort original du Néoplatonisme pour concilier Dieu et le monde, et pour élever au-dessus du dualisme antique la conception d'une unité d'où la multiplicité puisse sortir. Pour Damascius, l'Unité semble devenir un principe indéterminé et indéterminable, voisin de l'abstraction. D'après lui, il n'est pas même possible de savoir si l'Un peut ou ne peut pas être connu [3]; le nom même d'imparticipable est inexact, comme celui de participable [4]; le silence seul l'honore [5]; c'est un abîme où il faut se perdre.

Le faux mysticisme apparaît dans les successeurs de Proclus, et déjà il s'était annoncé dans Proclus lui-même. Par réaction, l'Aristotélisme est peu à peu restauré, dans le sein même de l'école platonicienne, par Ammonius, Simplicius, Philopon, David d'Arménie. Est-ce donc que le Platonisme, contenant un vice caché, arrive fatalement à se condamner et à se détruire lui-même; ou ne disparaît-il dans les écoles païennes que parce qu'il revit ailleurs d'une vie désormais immortelle?

1. *Comm. Parm.*, VI, 142. *C. Tim.*, 169, 217. *Theol. Plat.*, III, 16..

2. *C. Tim.*, 178, 179. Τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν, τῶν μὲν ἑτεροκινητῶν δέσποζον, τῶν δὲ ἀκινητῶν ὑφείμενον... τὸ αὐτοζῶν... θειότερον ὂν τῶν κατὰ μέθεξιν μόνον ζώντων, καταδεέστερον δὲ τῶν πρώτως ἐχόντων τὸ ζῆν. Cf. *Theol. Plat.*, 123.

3. Ἀγνοεῖν δὲ καὶ εἰ ἄγνωστον. Damasc., *De Princ.*, p. 20; *ib.*, 9.

4. Οὔτε μετεχόμενόν ἐστιν οὔτε ἀμέθεκτόν, p. 99.

5. Σιγῆς ἀμηχάνου καὶ ὁμολογίας τοῦ μηδὲν γινώσκειν, p. 23.

LIVRE IV

LE PLATONISME DANS LE CHRISTIANISME

LA TRINITÉ, LA PROCESSION ET LA CRÉATION MORALE CHRÉTIENNE

I. *Le Bien-un et le Père.* Identité du Bien supérieur à l'essence et à l'intelligence avec le Père. Caractère incompréhensible et ineffable du Père. Méthode d'élimination employée par les chrétiens dans la théologie négative dont l'objet est le Père. Analogie de cette méthode avec celle de Platon dans la première thèse du *Parménide.* Comment, d'après les chrétiens, Dieu est non-essence par la plénitude de l'intelligence, etc. — Témoignages de saint Justin, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, Grégoire de Nazianze, Athanase; saint Augustin, Denys, saint Thomas, Petau, Thomassin, etc.

II. *Les Idées et le Verbe.* Méthode d'induction platonicienne adoptée par les chrétiens. Germe des théories trinitaires dans Platon et dans Aristote. La doctrine des Idées chez les Pères de l'Église, dans saint Anselme et dans saint Thomas.

III. *Rapport de l'Intelligence au Bien, du Fils au Père.* Est-ce un rapport d'infériorité ou d'égalité? Comparaison de Platon, d'Aristote et des alexandrins avec les chrétiens.

IV. *L'Ame divine et l'Esprit.* Comparaison de la doctrine platonicienne et de la doctrine chrétienne. 1° L'Esprit, intermédiaire entre Dieu et le monde, principe de grâce et d'amour. 2° L'amour en Dieu. Originalité de la conception chrétienne, fondée sur la doctrine de l'Esprit. Comment cette doctrine exclut le panthéisme. 3° Double conséquence relativement à Dieu et au monde. La bonté immanente en Dieu. La bonté expansive et créatrice en Dieu. Théorie de

la création par liberté et par amour. Comparaison du platonisme, des doctrines orientales et du christianisme.

V. *Morale chrétienne.*

Tous les grands principes de la philosophie platonicienne se retrouvent dans le christianisme, élevés à une puissance nouvelle et conciliés avec les autres doctrines grecques ou orientales. La théorie des Idées, le Bien-un qui la couronne, l'âme universelle qui réalise les Idées dans le monde, et enfin la participation des choses aux Idées, tout est résumé, sous des formes plus pures et plus vraies, dans les deux dogmes de la trinité et de la création.

Les livres saints, Philon, Plotin et Platon, sont les principales sources de la métaphysique chrétienne. Soit directement, soit indirectement et par l'intermédiaire de Philon ou de Plotin, l'auteur de la théorie des Idées exerça sur le christianisme l'influence la plus incontestable. Les Pères grecs l'avouent eux-mêmes, et, regardant le christianisme comme identique à la vérité universelle, ils placent au nombre des chrétiens ceux qui ont connu le Verbe avant même qu'il s'incarnât dans le Christ. « Tout ce qui a été enseigné de bon par tous les philosophes nous appartient à nous chrétiens [1]... Tous les hommes participent au Verbe divin, dont la semence est implantée dans leur âme... C'est en vertu de cette raison séminale, dérivant du Verbe, que les anciens sages ont pu, de temps à autre, enseigner de belles vérités... Car tout ce que les philosophes ou les législateurs ont dit ou trouvé de bon, ils le devaient à une vue ou connaissance partielle du Verbe. Socrate, par exemple, connaissait le Christ d'une certaine manière, parce que le Verbe pénètre toute chose de son influence... Voilà pour-

1. Saint Justin, *Apol.*, 1, 51. Ὅσα οὖν ὦ ἄρα πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν χριστιάνων ἐστί.

quoi les doctrines de Platon ne sont pas tout à fait contraires à celles du Christ, bien qu'elles ne soient pas absolument semblables... Tous ceux qui ont vécu selon le Verbe sont chrétiens, bien qu'ils aient été regardés comme athées : tels étaient Socrate et Héraclite chez les Grecs, et, parmi les barbares, Abraham, Ananias, Azarias, Misaël, Elie, ainsi que beaucoup d'autres [1]. » Ce christianisme compréhensif des premiers Pères, vraiment universel ou catholique (καθολικός), s'attachait à fondre en une même doctrine toutes les vérités éparses chez les anciens philosophes et surtout dans Platon.

I. Le Bien-un et le Père.

Le point culminant de la théorie des Idées est la conception du Bien identique à l'Unité, supérieur à l'essence et à l'intelligence ; telle est aussi la conception la plus élevée du christianisme.

Dieu, considéré dans l'absolu de son être, est incompréhensible et ineffable. Aucun nom, dit saint Justin, ne convient au principe suprême de l'univers [2]. *Dieu*, le *Père*, le *Créateur*, le *Seigneur*, ne sont pas des noms qui définissent son essence, mais de simples qualifications tirées de ses bienfaits et de ses œuvres [3]. De même, pour

1. Cf. Clément d'Alex., *Strom.*, I, c. IX, p. 348 : « Semblables aux bacchantes qui ont dispersé les membres de Penthée, les diverses sectes de philosophie, soit grecques, soit barbares, éparpillent en fragments l'indivisible lumière du Verbe divin. »

2. Saint Justin, *Apol.*, I, 46 ; II, 8, 10, 13, 14. Saint Justin était platonicien avant sa conversion au christianisme, et il garda son manteau de philosophe. (*Dial. c. Tryphon.*, 217.) « La théorie des Idées, dit-il, donnait des ailes à ma pensée (ἡ θεωρία τῶν ἰδέων ἀνεπτέρου μοι τὴν φρόνησιν, *ib.*, 103) ». Outre Platon, il cite perpétuellement Philon.

3. Ἐκ τῶν εὐποιϊῶν καὶ τῶν ἔργων προσρήσεις. — Τὸ Θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγητοῦ ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα. *Apol.*, I, 44 ; II, 94.

Tertullien, Dieu en soi est caché et inaccessible; mais il s'est révélé par le Verbe, comme le soleil, trop éclatant pour être vu dans sa substance même, se laisse apercevoir dans ses rayons [1]. C'est la célèbre comparaison du VIe livre de la *République*. — « Dieu, dit à son tour saint Clément d'Alexandrie, étant indémontrable, n'est point objet de science [2]. » On n'arrive à concevoir cet abîme que par abstraction, c'est-à-dire par l'élimination complète de tous les attributs des êtres créés, et particulièrement des attributs physiques [3]. De cette façon, si on ne peut dire ce qu'il est, on peut savoir ce qu'il n'est pas. Le nom qui lui convient le mieux, l'Un, ne définit pas son essence, mais exprime seulement la simplicité absolue de sa nature. Les autres dénominations sont toutes empruntées aux rapports que Dieu soutient avec les choses. Lorsqu'on en vient à considérer Dieu sous ce point de vue, on lui attribue la bonté [4]. — Pour Origène, comme pour saint Clément, le principe suprême est l'Unité absolue, incommunicable, incompréhensible, supérieure à toute intelligence, à toute vie, à la vérité, à la sagesse, à l'essence même et l'être défini [5]. En même temps cette Unité est le Bien. Le Bien n'est pas pour Dieu, comme pour la créature, un simple attribut; il est la nature même de Dieu. Or, si Dieu est le Bien, il *est*, mais dans un sens supérieur à l'être des créatures; car le bien et

1. Tertull., *adv. Prax.*, p. 14. *Ut invisibilem patrem intelligamus pro plenitudine majestatis, visibilem vero filium agnoscamus pro modulo derivationis; sicut nec solem nobis contemplari licet, quantum ad ipsam substantiam summam, quæ est in cœlis, radium ejus toleramus oculis.*

2. Clem. Alex., *Strom.*, IV, p. 635.

3. Ch. V, p. 582. Ἀφελόντες μὲν τοῦ σώματος τὰς φυσικὰς ποιότητας, περιελόντες δὲ τὴν εἰς τὸ βάθος διάστασιν.

4. *Ibid.*, I, XVII, 369.

5. *C. Cels.*, VII, 38. *In sanct. Joh.*, II, 18. *De Princ.*, I, 3, 5. Thomasius, 271 et suiv., veut entendre par οὐσία l'essence corporelle. Cette opinion est inadmissible. Les mots νοῦς et οὐσία sont tout platoniciens dans Origène.

l'être véritable sont identiques. et le mal est la même chose que le néant [1]. La créature participe de l'être au même degré que du bien. On reconnaît là le principe fondamental du platonisme. — « Dieu, dit aussi saint Athanase. est au-dessus de toute essence et de la conception humaine, parce qu'il est la bonté et la beauté transcendantes. Il est bon. ou plutôt il est la source de la bonté [2]. » « Fin de toutes choses, s'écrie saint Grégoire de Nazianze, tu es un, tu es tout, et tu n'es aucun, n'étant ni un ni tout [3]. » — Saint Augustin, nourri de la pensée de Platon et des platoniciens, conçoit l'Unité identique au Bien comme le terme de la pensée. Par cette force intérieure et secrète qui s'appelle la raison, nous discernons, nous réunissons pour connaître. Mais pourquoi discerner? Pour juger ce qui paraît un et ne l'est pas, ou du moins ce qui est moins un qu'il ne paraît. Et pourquoi réunir, sinon pour recomposer l'unité? « Ainsi soit que je divise ou que je réunisse, c'est l'unité que j'aime et que je veux. Quand je divise, c'est pour avoir l'unité pure et, quand je réunis, c'est pour l'avoir totale [4]. » Il y a donc une Unité, principe de l'unité en toutes choses et objet suprême de la raison [5]; car les deux procédés de la dialectique ne sont autre chose que

1. *In sanct. Joh.*, c. II, p. 7. Οὐκοῦν ὁ ἀγαθὸς τῷ ὄντι ὁ αὐτός ἐστιν· ἐνάντιον δὲ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν ἢ τὸ πονηρὸν καὶ τῷ ὄντι τὸ οὐκ ὄν· οἷς ἀκολουθεῖ, ὅτι τὸ πονηρὸν καὶ κακὸν οὐκ ὄν. — Dieu, que Platon appelait τὸ ἀγαθόν. est appelé ici ἀγαθός, ce qui marque mieux la personnalité.

2. Ὁ ἐπέκεινα πάσης οὐσίας καὶ ἀνθρωπίνης ἐπινοίας ὑπερέχων, ἅτε δὴ ἀγαθὸς καὶ ὑπερκαλὸς ὤν. *C. Gent.*, 2. — Ἀγαθός ἐστι, μᾶλλον δὲ πηγὴ τῆς ἀγαθοτητὸς ὑπάρχει. *De incarn. Verbi*, 3.

3. Καὶ πάντων τέλος ἐστι, καὶ πάντα, καὶ οὐδείς, οὐκ ἓν ἐὼν, οὐ πάντα.

4. *De ordine*, I, p. 581 (édit. Gaume).

5. *A quo principio unum est quidquid est, ad cujus similitudinem quidquid nititur naturaliter approbamus.... esse aliquid quod illius Unius solius, a quo principio unum est quidquid aliquo modo unum est, ita simile sit ut hoc omnino impleat ac sit id ipsum. De ver. relig.*, 35, 36.

la recherche de l'unité. L'Un et le Bien sont un seul et même principe. « Enlevez tel ou tel bien particulier, et voyez le Bien même si vous pouvez ; ainsi vous verrez Dieu, qui n'est pas bon par un autre bien, mais qui est *le bien de tout ce qui est bon*. Nous ne dirions pas qu'une chose est meilleure qu'une autre, en jugeant avec vérité, si nous n'avions pas la notion du Bien en soi imprimée dans nos âmes, sur laquelle nous réglons nos approbations et nos préférences. Ainsi il faut aimer Dieu, non tel ou tel bien, mais le Bien même. Il faut chercher pour l'âme un bien autour duquel elle ne voltige pas pour ainsi dire par la pensée, mais auquel elle s'attache par l'amour... Ce bien n'est pas loin de chacun de nous : en lui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes [1]. » — Dans les livres du faux Denys l'Aréopagite, l'influence platonicienne et même néoplatonicienne est plus évidente que partout ailleurs. Il n'est aucun des termes les plus hardis de Plotin qui ne soit accepté par Denys, et même exagéré encore. La doctrine de Denys n'en est pas moins orthodoxe, et ses livres ont toujours fait autorité en théologie. D'après lui, Dieu n'est pas seulement ineffable et inintelligible ; il est encore supra-ineffable et supra-inintelligible [2]. Il n'est pas parfait, mais supra-parfait [3] ; il n'est pas Dieu, mais archi-Dieu [4]. Il n'est ni puissance, ni vie, ni lumière, ni essence ; il n'est

1. *Tolle hoc et illud bonum, et vide ipsum Bonum si potes; ita deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Neque enim... diceremus aliud alio melius, quum vere judicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius Boni, secundum quod et probaremus aliquid et aliud alii præponeremus. Sic amandus est Deus, non hoc et illud bonum, sed ipsum Bonum. Quærendum enim bonum animæ, non cui supervolitet judicando, sed cui hæreat amando. De Trinit.*, VIII, 3. *Bonum ipsum*, τὸ ἀγαθὸν αὐτό.

2. *De div. nom.*, II, 4.

3. *Ibid.*, XIII, 1.

4. *Ibid.*, II, 10; XIII, 3.

même, à proprement parler, ni unité ni bonté [1]. L'être n'est pas Dieu, mais sa première production [2]. Dieu n'est ni la vérité ni l'erreur, rien de ce qui est, rien de ce qui n'est pas. On pourrait le nommer *ce qui échappe à toute opposition*, si on pouvait lui donner un nom [3]. Dieu est supérieur à toutes les contradictions de la pensée humaine; aussi peut-on l'appeler l'essence essentielle, l'intelligence inintelligible, la parole ineffable. Il est l'indétermination supra-essentielle [4], l'absence de raison, de pensée, de nom (ἀλογία, καὶ ἀνοησία, καὶ ἀνωνυμία) [5]. « De là vient que les théologiens ont préféré s'élever à Dieu par la voie des locutions négatives [6]. » — « Ces négations ne signifient nullement qu'il y ait en Dieu privation de ce qu'elles nient, mais au contraire excès et plénitude. En Dieu seul l'absence de substance est la substance infinie, l'absence de vie est la vie suprême, l'absence de pensée est la suprême sagesse [7]. » — « Comme si le marbre renfermait des statues innées : la main de l'artiste n'aurait qu'à enlever ce qui les cache, et dévoilerait ces beautés cachées en ôtant ce qui n'est pas elles [8]. » — « Il faut poser en Dieu toutes les affirmations

1. Οὔτε ψυχή εστιν, οὔτε νοῦς... *Theol. myst.*, V, 7. Οὐδὲ ἕν, οὐδὲ ἑνότης, οὐδὲ θεότης ἢ ἀγαθότης, *ib.*

2. Πρώτην οὖν τὴν τοῦ αὐτὸ εἶναι δωρέαν ἡ αὐτοπεραγαθότης προβαλλομένη.

3. *De myst. theol.*, 5: *Ep.*, 1.

4. Ὑπερκεῖται τῶν οὐσίων ἡ ὑπερούσιος ἀοριστία, καὶ τῶν νόων ἡ ὑπὲρ νοῦν ἑνότης... ὑπερούσιος οὐσία, καὶ νοῦς ἀνοητὸς, καὶ λόγος ἀῤῥητὸς. ἀλογία καὶ ἀνοησία καὶ ἀνωνυμια, κατὰ μηδὲν τῶν ὄντων οὖσα. *De div. nom.*, I.

5. *Ibid.*

6. *De div. nom.*, XIII. C'était aussi la pensée de Proclus. Voir plus haut.

7. Ἐν αὐτῷ μόνῳ καὶ τὸ ἀνούσιον οὐσίας ὑπερβολὴ, καὶ τὸ ἄζωον ὑπερέχουσα ζωὴ καί τὸ ἀνοῦν ὑπερέχουσα σοφία. *De div. nom.*, IV. — Phrase que nous avons retrouvée presque textuellement dans Proclus.

8. Ὥσπερ οἱ αὐτόφυες ἄγαλμα ποιοῦντες, ἐξαιροῦντες πάντα τὰ ἐπιπροσθοῦντα τῇ καθαρᾷ τοῦ κρυφίου θέᾳ κωλύματα, καὶ αὐτὸ

qui sont vraies de toutes choses, car il est cause de tout; mais ensuite il les faut nier, avec plus de propriété encore, parce qu'il est au-dessus de tout; et il ne faut pas croire que ces négations soient contraires à ces affirmations : la cause première est bien au-dessus des privations, elle qui est au-dessus de toute négation comme de toute affirmation [1]. » On reconnaît la pensée qui ressort des thèses et des antithèses du *Parménide*, et qui avait inspiré à Plotin et à Proclus leur distinction de la théologie négative et de la théologie affirmative. Cette distinction deviendra fondamentale dans la métaphysique chrétienne.

C'est dans les plus grands docteurs du christianisme, à toutes les époques, que les platoniciens peuvent chercher la justification du platonisme et du néoplatonisme, et de cette dialectique négative qu'on accuse encore d'aboutir à un Dieu abstrait. Le savant Petau reconnaît parfaitement la conformité de la méthode chrétienne avec celle des platoniciens lorsqu'il dit : « Le procédé de l'élimination théologique était regardé par Plotin comme universel, parce qu'en général *on connaît la nature d'un être si on lui ôte ce qui lui vient de l'accident* [2]. » C'est en effet le principe même du platonisme. Petau cite ensuite ce passage de Plotin : « Pour connaître une nature quelconque, il faut la voir dans sa pureté : la science est empêchée par l'accident qui s'ajoute à l'être. Poursuivez donc l'essence par l'élimination de l'accident [3]. » « Tout ceci,

ἐφ' ἑαυτοῦ τῇ ἀφαίρεσει μόνῃ τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀναφαίνοντες κᾶλλος. *De div. nom.*, IV.

1. Δέον ἐφ' αὐτῇ πάσας τὰς τῶν ὄντων τίθεναι καὶ καταφάσκειν θέσεις, ὡς πάντων αἰτίᾳ, καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ πάντα υπερούσῃ· καὶ μὴ οἴεσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένας εἶναι ταῖς καταφάσεσιν, ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι, τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν, καὶ θέσιν. *Ibid.*

2. *Theol. dogm.*, I, v.

3. Δεῖ δὲ τὴν φύσιν ἑκάστου σκοπεῖσθαι εἰς τὸ καθαρὸν αὐτοῦ ἀφορῶντα, ἐπείπερ τὸ προσθετὸν ἐμποδὼν ἀεὶ πρὸς γνῶσιν τοῦ ᾧ προσετέθη, γίγνεται σκοπεῖ δὴ ἀφελών. Plot., *Enn.*, I, VIII, 9.

ajoute Petau, rentre aussi dans la pensée d'Aristote, qui fait connaître sa première catégorie, non par une définition positive, mais par une définition négative. Ammonius le discute et l'entend ainsi. Alcinoüs, de son côté, compare ce procédé, qui s'élève à Dieu par négation et élimination, au procédé géométrique qui s'élève à la notion du point par l'élimination des formes sensibles de l'étendue, passant d'un corps solide à la surface, de la surface à la ligne, de la ligne au point. En effet, ce procédé est surtout applicable à la notion de Dieu. Car, comme le remarque un platonicien, Hérennius, dans un livre inédit, les affirmations définissent et circonscrivent ; les négations seules ont une étendue infinie... Seule la négation a la puissance de s'élever des êtres bornés dans leurs limites à l'être illimité que rien ne circonscrit [1]. » — Thomassin, fidèle à la tradition platonicienne et chrétienne, professe la même doctrine. Il laisse parler Pachymère, qui s'écrie : « Eh bien, s'il faut oser, Dieu n'est ni beau ni bon [2] » ; et Victorinus Afer, qui déclare que Dieu n'est pas même l'unité, qu'il peut être dit sans existence, sans substance, sans intelligence, sans vie [3]. « Mais, ajoute Thomassin, ces négations ne signifient qu'une chose, la transcendance, l'excellence ineffable de Dieu et de ses qualités. Ces négations ne sont donc en quelque sorte que les affirmations mêmes, élevées au superlatif [4]. » Aussi Thomassin approuve-t-il presque entièrement la théologie de Plotin, qu'il cite à chaque instant, et il en rétablit le sens véritable par la doctrine traditionnelle de la supériorité des négations sur les affir-

1. *Theol. dogm., ib. Affirmationes definitum aliquid et circumscriptum significant, et negationes vim habent infinitam...*

2. *Dogm. th.*, II, VI, 4. *Quin et, si audendum sit, neque pulchrum, neque bonum est.*

3. Ἀνυπαρκτὸς, ἀνούσιος, ἄνους, ἄζων. *Ibid.*

4. *Ita sane ut hæ negationes traducantur tandem ad ineffabilem quamdam excellentiam et superlationem...*, etc. *Dogm. theol.*, I, 74.

mations en ce qui concerne Dieu. « Comment le souverain Bien et le Premier Principe peut-il être destitué de la connaissance et de l'intelligence de soi-même? On pourrait peut-être dénouer ce nœud par cet axiome si familier au platonisme : *On parle plus prudemment et plus sûrement de Dieu par les négations que par les affirmations*. Les négations de ce genre n'ont pas pour effet d'enlever à Dieu quelques ornements de sa perfection ; mais, pendant qu'elles lui enlèvent les attributs tels qu'ils peuvent convenir aux natures et aux âmes créées, elles les appliquent à Dieu de nouveau dans un autre sens éminent et incompréhensible [1]. » Petau et Thomassin ne doivent point être suspects ici d'un platonisme exagéré, car saint Thomas lui-même, l'esprit le plus rigoureux de la théologie chrétienne, avait dit en parlant de la méthode négative : « Ces négations ne signifient pas qu'il manque à Dieu ce qu'on nie de lui, mais qu'il le possède en excès [2]. »

Concluons que la méthode d'élimination dont le *Parménide* offre un si remarquable exemple, et qui aboutit dans la *République* à la conception d'un Dieu supérieur à la pensée et à l'essence, se retrouve tout entière dans la théologie chrétienne, et y aboutit à la conception de Dieu le Père, principe ineffable et incompréhensible.

1. *Dogm. theol.*, I, 74. *Qui possit summum Bonum primumque Principium sui cognitione et intelligentia destitui? Extricari forsan poterat hic nodus axiomate illo his philosophis perquam familiari : de Deo cautius certiusque per negationes quam per affirmationes sermonem fieri... eidem rursus alio ac eminentissimo et incomprehensibili modo competere intelligantur.*

2. *Summ. theol.*, 1ª, quæst. XII, art. XII. *Hæc non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit.*

II. — Les Idées et le Verbe.

La dialectique, on le sait, n'est pas une méthode purement négative : en même temps qu'elle conçoit Dieu comme la perfection inaccessible en soi, elle le conçoit aussi comme la perfection communicable, où sont éternellement subsistantes et éternellement entendues les raisons de toutes choses. Sous ce rapport, la dialectique a pour terme la Raison universelle, au sens à la fois subjectif et objectif de ce mot, c'est-à-dire le Verbe, le Λόγος. Tel est aussi, dans la théologie chrétienne, le second aspect sous lequel Dieu apparaît à notre intelligence.

Sans doute, Platon n'avait point conçu le Λόγος comme une sorte de manifestation substantielle de la divinité, constituant dans le sein du Premier Principe une hypostase particulière. Cependant, il avait élevé le Bien au-dessus de l'Intelligence, comme un modèle que celle-ci contemple et dont elle est logiquement dépendante ; de là à distinguer Dieu, en tant que Bien, de Dieu en tant qu'Intelligence, il n'y avait pas un grand intervalle à franchir. Aussi, immédiatement après Platon, on distinguait déjà trois rois, présidant à des ordres de choses différents : le Bien présidait sans doute à l'ordre intelligible ou plutôt supra-intelligible, et l'Intelligence à l'ordre intellectuel. Mais, si Platon semble avoir pensé que le Bien en soi, supérieur à l'Intelligence, produit l'Intelligence comme sa manifestation la plus immédiate, il faut reconnaître que les Dialogues ne contiennent cependant rien de précis sur ce sujet. Est-ce une raison pour nier que le germe des émanations trinitaires se trouvait confusément enveloppé dans le platonisme ? Aristote lui-même conçoit Dieu sous trois aspects différents, qu'il ramène d'ailleurs à l'identité absolue. D'après le XIIe livre de la *Métaphysique*, le Bien en soi, se pensant éternellement lui-même, est intelligence, et pour la même raison il est la vie en

soi, l'acte de la vie [1]. Ne reconnaît-on pas là le Bien, l'Intelligence et l'Ame de Platon? Seulement, le rapport de subordination que Platon semblait avoir établi entre ces trois rois, Aristote le remplace par un rapport d'identité absolue. Pour lui, le Bien n'est pas supérieur à l'Intelligence : il est l'Intelligence même; la Vie n'est pas un principe mobile inférieur à l'Intelligence et au Bien : elle est l'acte pur, identique au Bien et à la Pensée. La Pensée en soi, dit-il en propres termes, c'est la pensée du Bien en soi (ἡ δὲ νόησις ἡ καθ᾽ αὑτήν τοῦ καθ᾽ αὑτὸ ἀρίστου) [2]; et la pensée et son objet, le Bien, sont une seule et même chose (ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν). Mais cette possession mutuelle de la Pensée et de son objet, c'est son acte (ἐνεργεῖ δὲ ἔχων); cet acte en soi est la vie de Dieu (ἐκείνου ζωή); et cette vie excellente, éternelle, c'est Dieu (τοῦτο γὰρ ὁ Θεός) [3]. De sorte que le Bien, la Pensée et la Vie, qui se possèdent mutuellement, sont une même chose; et tout cela est Dieu. Ne semble-t-il pas, d'après ces passages, qu'une des différences de la théodicée platonicienne et de la théodicée d'Aristote soit la suppression, chez ce dernier, de la hiérarchie dialectique (Ame, Intelligence et Bien), et la substitution de l'identité absolue à cette triade de termes, peut-être inégaux pour Platon en dignité logique, sinon ontologique?

Ces deux points de vue divers devaient se partager plus tard les esprits, et on devait s'efforcer de les concilier dans les théories trinitaires. La doctrine du Λόγος se précisa, comme nous l'avons vu, dans Alcinoüs, dans Plutarque, dans les autres platoniciens, et surtout dans Philon, où se trouve pour la première fois sous des formes très nettes la théorie chrétienne du Verbe [4]. Chez Philon,

1. *Mét.*, XII, 7. Τὸ καθ᾽ αὑτὸ ἄριστον. — Νόησις ἡ καθ᾽ αὑτήν. — Ἐνέργεια δὲ ἡ καθ᾽ αὑτὴν ἐκείνου ζωή.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. Voir plus haut, École juive d'Alexandrie.

le Verbe hébraïque devient ce qu'était l'Intelligence pour Platon, le *lieu* des Idées (τόπος τῶν εἰδῶν). Les gnostiques ont une doctrine analogue, mélange des conceptions grecques [1]. Peut-être doivent-ils beaucoup à Philon. Les traces du platonisme se retrouvent chez les plus anciens gnostiques, ceux du Ier et du IIe siècle, par exemple Carpocrate, qui plaçait l'image de Jésus à côté de celles de Pythagore, de Platon et d'Aristote [2]. C'est contre les pre-

1. Saint Irénée, *adv. Hæres.*, I, 20, 23. Saint Epiphane, *Hæres.*, II, t. III, p. 619. Origène, *C. Cels.*, V, VIII; VI, III.

2. Le pythagorisme se révèle dans les Syzygies de Valentin et dans ses doctrines numériques. Le platonisme semble d'abord avoir inspiré la distinction familière aux gnostiques des trois principes de la nature humaine (sensible, animique, spirituel) (Irén., I, 7, 5). Dans la doctrine de la chute de l'âme du monde, Plotin reconnaît une fausse interprétation de la pensée de Platon (*Enn.*, II, IX, 6). Le témoignage de Plotin prouve que les gnostiques fréquentaient les écoles grecques d'Alexandrie, et s'attachaient à expliquer la philosophie de Platon d'après leurs idées orientales. Plotin fit un livre contre eux pour montrer combien ils dénaturaient la doctrine de Platon. D'après Tertullien, Valentin était platonicien : *Inde et Æones, et formæ nescio quæ, et trinitas hominis apud Valentinum : Platonicus enim fuerat.* (*De Præscript.*, 6.) Les hérésies, d'après ce même Père, dériveraient de Platon : *Vult Plato esse quasdam substantias invisibles... quas appellat ideas... Relucentne jam hæretica semina Gnosticorum et Valentinianorum? Hinc enim arripiunt differentiam corporalium sensuum et intellectualium virium... Inde hæreticarum idearum sacramenta : hoc enim sunt et Æones et genealogiæ eorum.* (*De anima*, 17.) — « Les doctrines dominantes dans le platonisme, dit Matter, se retrouvent dans le gnosticisme. Émanation des intelligences du sein de la divinité; égarement et souffrance des esprits, aussi longtemps qu'ils sont éloignés de Dieu et emprisonnés dans la matière; vains et longs efforts pour parvenir à la connaissance de la vérité et pour rentrer dans leur primitive union avec l'Être suprême; alliance d'une âme pure et divine avec une âme irraisonnable qui est le siège des mauvais désirs; anges ou démons qui habitent ou gouvernent les planètes, n'ayant qu'une connaissance imparfaite des idées qui ont présidé à la création; régénération de tous les êtres par leur retour vers le monde intelligible et son chef, l'Être suprême, seule voie possible

miers gnostiques qu'est dirigé l'évangile de saint Jean. Saint Irénée nous apprend que cet évangile fut écrit pour être opposé aux hérésies de Cérinthe, d'Ebion et des autres gnostiques [1]. La Gnose préoccupait alors les apôtres : saint Paul y fait allusion en plusieurs endroits, et l'appelle fausse sagesse (ψευδονυμῶς γνῶσις) [2]. Il recommande de ne point s'amuser à des mythes et à des généalogies sans fin [3]. Ailleurs, il dit qu'on a vu le plérôme de la divinité habiter en Jésus-Christ.

Les premières pages de l'évangile selon Jean ont pour but de montrer, contrairement aux gnostiques, que Jésus est véritablement le Verbe fait chair. Il n'est pas invraisemblable que l'auteur connût Philon, soit directement, soit par les gnostiques; il connaissait certainement les kabbalistes. En tout cas, sa théorie du Λόγος rappelle celle de Philon : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était avec Dieu dès le commencement. Toutes choses ont été faites par lui, et rien de tout ce qui a été fait ne l'a été sans lui. En lui était la vie, et cette vie était la lumière des hommes; elle luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point comprise... C'était la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. Il était dans le monde, le

pour le rétablissement de cette primitive harmonie de la création dont la musique sphérique de Pythagore fut une image : voilà les analogies des deux systèmes. Ce qu'il y a peut-être de plus frappant dans ce curieux parallélisme, c'est la ressemblance qu'offre l'état de l'âme dans ce monde, d'après le *Phèdre*, et la situation de la Sophia (Achamoth) détachée du plérôme par suite de ses égarements, d'après la doctrine gnostique. » (*Hist. du Gnosticisme*, I, 52.) Cependant les fondateurs du gnosticisme, Simon, Cérinthe, etc., ont dû s'inspirer plutôt des Perses, des Kabbalistes et de Philon que de Platon lui-même. (Voy. le livre de M. Franck sur la Kabbale, IIIe partie, 3.)

1. Irénée, I, 25, I, 6. Matter, *Hist. du Gnost.*, II, 183.
2. III, XI.
3. *Ep. ad Tim.*, I.

monde a été fait par lui, et le monde ne l'a point connu ; il est venu parmi les siens, et ils ne l'ont point reçu. » Sauf la personnification du Λόγος, si conforme aux habitudes orientales, y a-t-il une grande différence entre cette doctrine et celle de Platon ? Les *ténèbres* sont la matière ; la *lumière* est la Raison divine qui la pénètre et lui imprime une forme sur le modèle des Idées ; par là elle est l'auteur, le démiurge du monde ; et rien ne peut exister sans elle. En même temps, cette lumière du soleil intelligible éclaire tout homme venant en ce monde ; elle est la raison immanente à l'homme, qui habite en lui et cependant le dépasse de l'infini. Le monde et l'humanité, quoique pleins de l'Intelligence, n'ont cependant point su la reconnaître et l'adorer. Il a fallu que l'Intelligence prît un corps, et parlât la parole humaine par la bouche du Christ. Ainsi le Verbe éternel et immanent à Dieu (ἐνδιάθετός) est devenu le Verbe proféré (προφορικός), d'abord par la création, puis par l'incarnation. Dans cette doctrine de saint Jean, le platonisme revit tout entier, concilié avec l'esprit hébraïque et avec les traditions de la Perse. Est-ce à dire pour cela que saint Jean ait connu Platon ? Sans doute il ne l'a pas connu directement ; mais, en admettant même qu'il ne l'ait connu d'aucune manière, il n'en est pas moins vrai que le quatrième évangile est d'accord avec le principe fondamental de Platon.

Si la trace du platonisme est encore douteuse dans saint Jean, elle ne l'est point dans les Pères de l'Église, comme nous l'a déjà montré leur doctrine du Bien supérieur à l'intelligence. Les Idées platoniciennes sont explicitement dans Clément d'Alexandrie. D'après lui, la nature propre du Verbe est d'être le type de toutes les Idées, la raison suprême de toutes les vérités, le centre d'union de toutes les puissances [1]. Le Père est l'unité absolue, le Fils est l'unité dans la pluralité ; cette pluralité intelligible le rend

1. *Strom.*, IV, p. 635.

accessible à la démonstration, tandis que le Père est ineffable [1]. Même doctrine dans Origène. Le Verbe est la pluralité du bien, tandis que Dieu en est l'unité [2]. Il est l'Idée des Idées et l'essence des essences [3]. « Tu chercheras si, dans un certain sens, le premier-né de la création n'est pas le monde intelligible, en ce sens surtout que la sagesse est un système de pensées. Ce qui le prouverait, c'est l'existence des raisons de toutes choses, selon lesquelles tout se fait par Dieu dans la sagesse, comme dit le prophète. En sorte qu'en Dieu résiderait un monde d'autant supérieur en variété et en beauté au monde sensible, que la raison de l'univers, pure de toute matière, l'emporte sur le monde matériel [4]. » L'image archétype des autres images est le Verbe, qui existe primitivement en Dieu, Dieu lui-même en tant qu'il réside auprès de Dieu, et qui n'y resterait pas s'il n'était fixé à la contemplation incessante de l'abîme de son Père [5]. » Saint Augustin dit, dans ses *Confessions*, qu'il ne comprit l'évangile de saint Jean qu'après avoir lu quelques ouvrages des platoniciens. « J'y trouvai toutes ces grandes vérités, que dès le commencement était le Verbe, que le Verbe était en Dieu et que le Verbe était Dieu.... qu'en lui est la vie; que cette vie est la lumière des hommes, mais que les ténèbres ne l'ont point comprise; qu'encore que l'âme de l'homme rende témoignage à la lumière, ce n'est point elle qui est la lumière, mais le Verbe de Dieu; que ce Verbe de Dieu, Dieu lui-même, est la véritable lumière qui éclaire tous les hommes venant en ce monde : qu'il était dans le monde, que le monde a été fait par lui, et que le monde ne l'a point connu.... Quoique cette doctrine ne

1. *Strom.*, IV, p. 635.
2. *Comm. sanct. Johan.*, VI, p. 22.
3. *C. Cels.*, V, 22.
4. *Comm. sanct. Johan.*, XIX, 5.
5. *Ibid.*, II, 2. Τῶν πλειόνων εἰκόνων ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεόν εστι λόγος...

soit pas en propres termes dans ces livres-là, elle y est dans le même sens et appuyée de plusieurs sortes de preuves [1]. » La théorie du Verbe est identique, pour saint Augustin, à celle des Idées. Aussi, sans la doctrine des Idées, il ne conçoit point de sagesse. Ce dont Platon doutait est pour lui hors de doute : il admet des Idées des choses particulières, des modes de la vie, des relations, et en général de toutes choses [2]. « Les Idées sont les raisons immuables et invisibles des choses, même des choses visibles et muables, qui ont été faites par elles. Car Dieu n'a rien fait en l'ignorant... Si donc il a fait toutes choses avec science, il a fait nécessairement ce qu'il connaissait [3]. »

Si on suit la pensée de Platon à travers le moyen âge et les temps modernes, on retrouve chez les principaux théologiens la théorie des Idées identifiée avec celle du Verbe. Nous n'en citerons que deux exemples. « Lorsque l'esprit suprême se parle lui-même, dit saint Anselme, il parle en même temps tout ce qui a été fait. Car, avant

1. *Conf.*, VII, 9. Cf. Amelius ap. Euseb., *Præp. ev.*, II, 19 : « Ce principe était le Verbe, selon lequel toutes choses ont été faites de toute éternité, comme le pensait Héraclite, et c'était en ce sens que le Barbare (saint Jean) a pu dire que le Verbe occupe auprès de Dieu le rang et la dignité d'un principe, et qu'il est Dieu lui-même. Ajoutons que c'est par lui que tout se fait, et que c'est en lui que subsiste et vit toute créature; qu'il tombe dans les corps, et qu'en revêtant une chair il prend la forme humaine, de manière pourtant à laisser entrevoir la majesté de sa nature: puis, après s'être délivré de cette enveloppe corporelle, il reprend sa nature divine dans toute sa pureté et redevient Dieu, comme il était avant d'être descendu dans le corps, dans la chair et dans l'homme. »

2. *De Div.*, qu. 83, qu. 26, 2. *Ep.* 120, 18.

3. *Invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium, quæ per ipsam factæ sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit.., porro sciens fecit omnia, ea utique fecit quæ noverat. De Civ. Dei*, XI, 22. 10. 3; VIII, 6. 7. Voir, dans la traduction des *Ennéades* par Bouillet, une foule de passages imités ou traduits de Plotin par saint Augustin. *Table générale*, t. III.

qu'elles soient faites, depuis qu'elles le sont, et même lorsqu'elles périssent ou s'altèrent, toutes choses sont toujours en lui, non ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais ce qu'il est lui-même. En elles-mêmes, en effet, elles sont une essence sujette au changement, créée en vertu d'une raison immuable; en lui, au contraire, elles sont l'*essence première*, et le *principe vrai* de l'existence [1]. » D'après saint Anselme, une qualité quelconque ne peut appartenir à un sujet que parce qu'elle est en *elle-même* quelque part, d'où elle découle en lui, et où il l'a puisée. Un être n'est juste que par la justice; et le premier être, étant par lui-même tout ce qu'il est, doit être la justice elle-même, considérée d'une manière absolue [2]. Cette induction, répétée sur chacune des qualités que nous connaissons, donne cette conclusion que Dieu est *en essence* ce que les autres sont *en qualité* [3]. Mais l'être divin n'est point composé; car, s'il l'était, il serait par là même inférieur à ses diverses parties. La justice, la sagesse, la bonté, etc., ne sont point réunies en lui de manière à former un *tout* harmonique. Il est identiquement toutes ces choses, elles ne sont qu'*une* en lui; et si nous ne pouvons les résoudre toutes les unes dans les autres, c'est à la faiblesse de nos conceptions, non à la nature des choses, que nous devons nous en prendre [4]. En un mot, tout ce qui se dit des autres êtres quant à la qualité se dit en Dieu quant à l'essence [5]. Dieu n'est donc pas seulement *bon*; il est le Bien [6]. — N'est-ce pas là le platonisme le plus pur?

De même, comment méconnaître le principe de la théorie des Idées dans ces paroles de saint Thomas : « La

1. *Monol.*, ch. xv.
2. *Ibid.*, xvi.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, ch. xvii.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*

quatrième preuve de l'existence de Dieu est celle des degrés de perfection. On trouve du plus et du moins et des degrés dans la bonté, la vérité, la noblesse et toutes les autres qualités des choses. Mais le plus et le moins ne s'appliquent qu'à des êtres divers qui se rapprochent diversement d'un type souverain : comme, par exemple, le chaud est ce qui participe plus ou moins de la chaleur absolue. Il y a donc aussi un être qui est souverainement bon, souverainement vrai, souverainement noble, et qui dès lors est l'être souverain.... Ce qui est souverainement doué de perfection, en quelque genre que ce soit, est cause de tous les degrés de perfection du même genre, comme le feu est cause de toute chaleur. Il y a donc un être cause de l'être, de la bonté, de la perfection de tout être, et cet être est appelé Dieu [1]. » Ailleurs, saint Thomas concilie Aristote et Platon dans la question des Idées. « Le mot *idée*, dit-il, en grec ἰδέα, en latin *forma*, signifie les formes des choses qui existent en dehors des choses elles-mêmes. Or la forme, ainsi conçue, peut être considérée sous un double rapport. On peut l'envisager, ou comme l'exemplaire de la *chose* même dont elle est la forme, ou comme le principe de la *connaissance* qu'on a de cette chose, puisque les formes des objets que l'on connaît existent dans l'esprit qui les connaît. Suivant cette double acception du mot, il est nécessaire d'admettre l'existence des Idées; ce qui peut se démontrer ainsi. Dans tout ce qui n'est pas l'œuvre du hasard, la forme est nécessairement la fin de la génération de l'être. Or nul agent ne peut agir en vue d'une forme qu'autant qu'il a cette forme ou son image en lui-même. Et il peut l'avoir de deux manières. Certains agents trouvent dans leur constitution propre la forme de leurs actes : tous les êtres, par exemple, qui agissent d'après les lois de la nature physique; c'est ainsi que l'homme engendre l'homme, que le

1. *Sum. theol.*, I, q. II, art. 3

feu produit le feu. Pour d'autres agents qui agissent avec connaissance, la forme existe dans leur entendement : c'est ainsi que l'image d'une maison préexiste dans l'esprit de l'architecte. Et on dit avec raison que cette image est l'idée de la maison, parce que l'architecte a l'intention de faire une maison semblable à la forme qu'il a conçue. Or, le monde n'étant pas l'effet du hasard, mais l'œuvre d'une cause intelligente qui est Dieu, il s'ensuit nécessairement que la forme qui a servi de modèle au monde créé se retrouve dans l'entendement divin, c'est-à-dire que les idées existent, puisque c'est dans cette forme que consiste la nature de l'idée [1]. »

Concluons que la théorie des Idées, absorbée dans celle du Λόγος, fait partie intégrante de la tradition chrétienne. Le Démiurge de Platon devient la Parole créatrice. La distinction même de l'Intelligence et du Bien, son modèle, se retrouve dans la distinction des hypostases chrétiennes. D'après le *Timée*, l'Intelligence contemple le Bien, principe d'être et de pensée; d'après le christianisme, le Verbe contemple son Père. Il y a là, dans le platonisme comme dans le christianisme, une multiplicité idéale dont il est impossible de déterminer exactement la nature, et qui recouvre la réelle unité de Dieu. Ce qui semble être dans Platon une distinction plutôt logique qu'essentielle devient, chez les Alexandrins et les Pères d'Orient, une distinction d'*hypostases*; chez les Pères d'Occident, une distinction de *personnes*. Quant à ces termes d'hypostases et de personnes, ils n'expriment pas, ni dans Plotin ni chez les Pères, une chose intelligible et positive. « On dit trois *personnes*, d'après saint Augustin, non pour dire quelque chose, mais pour ne pas demeurer muet [2]. »

1. *Sum. theol.*, I, q. xv, art. 1. Cf. *ibid.*, q. xliv, art. 3. *In magn.*, sent. I, dist. xxxvi, q. ii, art. 2. *De verit.*, q. iii, art. 1. — *Comm. Pet. Lombard.*, I, dist. xxxvi, q. ii, art. 1 : *Plato ponens ideas ad hoc tendebat... scilicet eas esse in intellectu divino.*
2. *De Trin.*, V, 9.

L'idée chrétienne et alexandrine de la pluralité des personnes se réduit donc philosophiquement à la doctrine suivante : il doit y avoir en Dieu une multiplicité éminente, principe de la multiplicité sensible; et comme tout est substantiel en Dieu, comme tout ce qui est *qualité* dans le fini est *essence* dans l'infini, la multiplicité éminente contenue en Dieu doit être *essentielle*. C'est, sous un symbole nouveau, la doctrine même de Platon.

III. — Rapport de l'Intelligence au Bien, du Fils au Père.

Considérons maintenant le rapport des deux premières hypostases, leur génération et leur dignité relative.

D'après Platon, l'Intelligence participe au Bien comme sa manifestation la plus immédiate, et si le Bien est le soleil, l'Intelligence est la lumière. L'Intelligence dépend donc du Bien; la Vérité, l'Essence, l'Intelligence, ne sont pas ce qu'il y a de plus élevé en dignité [1]. Si donc Platon avait personnifié le Bien et l'Intelligence dans des hypostases distinctes, il les eût probablement considérées comme inégales. Le premier Roi eût présidé aux choses du *premier* ordre; le second aux choses du *second* ordre. — Philon ne fut pas infidèle à Platon en faisant procéder le Verbe de l'Unité par un rayonnement; la célèbre image du flambeau allumé à un autre flambeau est conforme à la doctrine du *Parménide*; et l'infériorité dialectique du Verbe par rapport au Bien absolu, son père, est la conséquence logique de cet état de dépendance dans lequel Platon a représenté l'Intelligence relativement au modèle qu'elle contemple. — Même doctrine et mêmes images chez les alexandrins. Selon eux, tout ce qui procède d'un principe lui est inférieur; le Fils, lumière de lumière,

1. *Rep.*, VI, loc. cit.

est donc inférieur au Père. Ce n'est plus Dieu, mais le premier des mondes, le monde intelligible.

Chez les chrétiens, c'est aussi par procession, et non par création, que le Fils sort du Père [1]. Les exemples tirés du feu, de la lumière et de la science, sont empruntés à Philon par les premiers docteurs chrétiens, saint Justin [2], Tertullien [3], Origène [4], Tatien [5], saint Hilaire; l'expression de Plotin, φῶς ἐκ φωτος, reçoit la consécration la plus éclatante au concile de Nicée, qui l'admet dans le Symbole de la foi. Ces exemples ont pour but de montrer que Dieu le Père produit son fils de sa substance même sans que cette substance soit modifiée ou diminuée. « Le Père, dit Athanase dans son symbole, n'a point été fait, ni créé, ni engendré. Le Fils est du Père seul, qui ne l'a pas créé, ni fait, mais *engendré.* » Cette génération n'est pas un acte libre de Dieu, qu'il aurait pu ne pas produire, mais un acte nécessaire de l'entendement divin : c'est pour cela que le fils est coéternel au Père. Les Ariens se servaient de la formule que le Fils est par la volonté du Père suprême; mais Athanase rejette cette formule, et, pour se justifier contre ses adversaires de soumettre Dieu à la nécessité, il distingue ce qui est opposé à la volonté et ce qui est au-dessus de la volonté [6]. C'est de la nature de Dieu que le Fils a été engendré;

1. Petav., *Dogm. theol.*, I, 294 : *Sciri illud oportet, quam latini theologi emanationem appellant, eam ab illis nominari* πρόοδον, *quæ et ab nostris processio dicitur.* — Les théologiens grecs emploient aussi très souvent le mot προβολή, qui indique plus d'activité. Saint Just., *Dialog.*, p. 221. Beausobre, *Hist. crit. du Manich.*, I, 548.

2. *Dial.*, 221 : Ὁποῖον ἐπὶ πυρὸς ἄλλο γινόμενον, οὐκ ἐλαττομένου ἐκείνου ἐξ οὗ ἡ ἄναψις γέγονεν.

3. *Apol.*, c. 31.

4. *Hom.*, VI, *in Num.*, et *Contra Cels.*, l. VI, p. 323.

5. *Contra gentes*, 145.

6. C'est ainsi que Plotin distingue ce qui est sans intelligence ou opposé à l'intelligence de ce qui est au-dessus de l'intelligence.

« or, ce qui est selon la nature domine et précède la volonté [1] ». — Ce sont les expressions mêmes de Plotin. — Le Fils de Dieu n'a donc pas été produit par le Père pour le besoin de la création, comme un moyen pour une fin supérieure; Dieu n'avait pas besoin d'un semblable instrument : le Fils est une émanation nécessaire de la substance divine [2].

Jusqu'ici il semble y avoir accord entre les chrétiens et les alexandrins. La réelle différence des deux doctrines se montre quand il s'agit de déterminer la dignité relative du Père et du Fils. La pensée des premiers pères de l'Église est encore flottante sur ce point; ils fournissent des textes susceptibles d'interprétations contradictoires, et ils ne semblent pas s'être formé encore une théorie nette et définitive d'un rapport des deux premières hypostases. Mais, dès le commencement, la notion d'égalité consubstantielle entre les personnes apparaît chez les Pères, et peu à peu se formule avec une précision croissante. Par là, tout en platonisant, les Pères s'écartent bientôt de Platon. Pourtant ils aboutissent, sans le savoir, à un nouvel essai de conciliation entre Platon et Aristote. Platon, en effet, semble subordonner l'Intelligence à l'objet qu'elle contemple, sans qu'on sache assez qu'il s'agit de l'Intelligence divine ou d'une intelligence engendrée par le Bien. Aristote ne peut admettre cette subordination de la Pensée à quelque chose qui la dépasse; il insiste donc sur l'identité du sujet et de l'objet, de la Pensée et du Bien, et pousse cette identité jusqu'à l'exclusion absolue de toute multiplicité en Dieu, même idéale. Les Pères alexandrins admirent que la pensée divine doit être l'expression adéquate de la substance divine : la parole éternelle et nécessaire doit exprimer Dieu tout entier.

1. *C. Arian.*, III, 62. Ὑπερκεῖται καὶ προηγεῖται τοῦ βουλεύεσθαι τὸ κατὰ φύσιν.

2. *Ibid.*, II, 29, sqq,; 71.

Mais, au lieu d'en conclure que la pensée en Dieu est absolument identique à la perfection et ne se distingue de l'être que dans les choses finies, ils voulurent maintenir tout à la fois la différence et l'identité, différence de personnes et identité de substance. Ils admirent, premièrement, la nécessité d'un Dieu actif et vivant par essence, qui est le sujet; secondement, la nécessité d'un objet d'activité adéquat à cette activité même. Si donc l'*agent* suppose l'*agi* (pour emprunter l'expression de Malebranche), et qu'en Dieu l'agi doive être égal à l'agent, il en résulte que le Fils engendré est égal et coéternel au Père.

Il ne reste plus entre ces deux principes qu'une dépendance purement logique et jusqu'à un certain point réciproque. Si le Fils dépend du Père en tant qu'engendré, le Père, à son tour, a besoin de son Fils. Sans son Fils, il serait inactif; il ne serait pas éternellement *cause*. Il serait encore Dieu, mais Dieu en puissance, non en acte. Aussi les théologiens représentent-ils le Père comme la puissance; non pas seulement la puissance créatrice du monde, mais la puissance intime et immanente qui s'actualise éternellement, se pense, se profère, se parle ellemême par la génération du Verbe.

Telle est la conception que le christianisme substitue aux doctrines des platoniciens et des péripatéticiens. La querelle de l'ὁμοιούσιον roulait sur un des problèmes de la métaphysique. L'idée aristotélique de l'identité substantielle du sujet et de l'objet fut combinée avec la distinction platonicienne du Bien contemplé et de l'Intelligence contemplatrice; et cette combinaison fut déclarée un mystère.

Cette première différence entre la trinité néoplatonicienne et la trinité chrétienne devait entraîner des différences non moins importantes au sujet de la troisième hypostase.

IV. — L'Ame divine et l'Esprit.

Platon, pensant qu'une intelligence ne peut subsister ailleurs que dans une âme, avait attribué à Dieu une intelligence royale et une âme royale. L'âme était essentiellement pour lui un principe de vie, ou plutôt la vie même. La vie se traduit par un mouvement réel ou idéal ; aussi Platon définissait-il l'âme un moteur qui se meut lui-même. Aristote insista au contraire sur l'immobilité nécessaire du premier moteur, auquel il retrancha même cette espèce de mouvement idéal et intelligible qui résulte de la présence des Idées multiples dans l'Unité première. Les stoïciens revinrent à la conception d'une âme universelle en mouvement et en tension dans la matière. Ainsi se fractionnait en quelque sorte, chez les successeurs de Platon, l'idée compréhensive que celui-ci s'était formée de la divinité. — Philon, les gnostiques et les alexandrins établirent l'Ame comme intermédiaire entre le Verbe et le monde, et la firent sortir de l'Intelligence par une émanation absolument semblable à la procession du Père dans le Fils. Par là ils n'avaient d'autre but que de ménager la transition de Dieu au monde, en comblant l'intervalle.

Telle ne devait pas être la doctrine définitive du christianisme. Mais ce n'est pas du premier coup que les Pères chrétiens arrivèrent à prendre conscience de leur croyance nouvelle. La troisième hypostase de la trinité fut d'abord considérée presque exclusivement dans son rapport avec les créatures ; et alors elle apparut comme un intermédiaire entre le monde et Dieu, ou même entre le monde et le Verbe de Dieu ; on attribua à l'Esprit tout ce que les philosophes platoniciens attribuaient à l'Ame. Souffle de vie (πνεῦμα ψυχῆς) l'Esprit de Dieu est par rapport au monde la puissance qui anime, conserve, perfectionne et sanctifie. L'Ancien Testament avait représenté

l'Esprit de Dieu flottant sur les eaux qu'il féconde [1], conservant la nature matérielle [2] qu'il contient et pénètre [3], inspirant les prophètes par le souffle qu'il leur communique [4]. Les Evangélistes nous montrent l'Esprit saint remplissant le fils de Zacharie [5], la Vierge [6] et Jésus-Christ [7]. « L'Esprit du Seigneur est sur moi », dit Jésus [8]. C'est par l'*eau* et l'*Esprit* que s'opère la régénération spirituelle de l'homme [9]. C'est par l'Esprit que le Christ opère ses miracles [10]. Tout péché, tout blasphème *commis contre le Fils de l'homme sera remis; mais le blasphème contre l'Esprit ne sera remis ni en ce monde ni en l'autre* [11]. L'Esprit est le *consolateur* [12] que le Père envoie au nom du Fils, et le Fils au nom du Père [13]. Le corps de l'homme pur est le temple du Saint-Esprit, dit saint Paul [14]. — L'Esprit est donc le principe de la vie *spirituelle* plutôt que de la vie animale; quoique d'ailleurs il soit à la fois le principe de ces deux vies, l'une et l'autre étant un *don* de Dieu. L'*âme* des platoniciens, au contraire, semble uniquement le principe de la vie naturelle.

Telle est la conception transmise par les apôtres aux Pères des Églises d'Orient. Ceux-ci la développèrent d'abord dans le sens de la philosophie platonicienne, et

1. *Genèse,* I.
2. *Psalm.*, CIII, 30. *Sap.*, I, 7.
3. *Sap.*, ib.
4. *Is.*, XI, 2; LXI, 1; XLIII, 16.
5. *Luc.*, I, 15.
6. *Ibid.*, I, 35. *Math.*, I, 20.
7. *Math.*, III, 16, 11. *Marc.*, I, 10, 8. *Luc.*, III, 16, 22. *Johan.*, I, 32, 33.
8. *Luc.*, IV, 18.
9. *Johan.*, III, 5.
10. *Math.*, XII, 28.
11. *Math.*, XII, 31, 32.
12. *Marc.*, XIV, 16.
13. *Ibid.*, 16, 26; XV, 26; XIV, 16, 17; XVI, 15.
14. *I ad Cor.*, VI, 19, 20; III, 16. *Rom.*, VIII, 11. *II ad Tim.*, I, 14.

insistèrent sur la communication de la vie naturelle par l'Esprit saint. Justin croyait que la lecture de la *Genèse* avait donné à Platon l'idée de son troisième principe [1]. Théophile considère l'Esprit qui flottait sur les eaux comme le principe vital donné à la création tout entière et analogue à l'âme [2]; Origène y reconnaît le Saint-Esprit [3]. Tatien distingue, avec plus de profondeur, deux sortes d'esprit, l'un qui s'appelle l'âme, l'autre plus excellent que l'âme; le premier répandu partout, le second qui n'est pas en tous les hommes, mais seulement dans les justes [4]. « Dieu est Esprit, dit-il, non qu'il soit l'esprit répandu dans la matière; mais il est le créateur des esprits et des figures qui sont dans la matière... Cet esprit qui pénètre dans la matière est bien inférieur à l'Esprit divin, et, parce qu'il est assimilé à l'âme, il ne doit pas être adoré comme le Dieu parfait [5]. » Tatien, qui connaissait les doctrines néoplatoniciennes, semble vouloir distinguer ici l'âme du monde de l'Ame supérieure au monde, ψυχὴ ὑπερκόσμιος, qui est Dieu même. Le *Timée* suppose en effet deux âmes, l'une qui est dans la matière, et qui est la nourriture éternelle de la génération, l'autre qui sert de base à l'Intelligence démiurgique; car « toute intelligence est dans une âme ». Les docteurs chrétiens, généralement moins précis que Tatien, n'en continuèrent pas moins d'attribuer à l'Esprit la présence universelle dans le monde, ce qui n'a d'ailleurs rien de contraire à l'opinion des platoniciens sur l'Ame hypercosmique.

Mais, lorsque l'hérésie de Macédonius eut porté l'attention des Pères sur la nature de l'Esprit, comme l'hérésie

1. *Apol.*, I, n° 60. Cf. n° 64.

2. Πνεῦμα δὲ τὸ ἐπιφερόμενον ἐπάνω τοῦ ὕδατος ὃ ἔδωκεν ὁ Θεὸς ἐν ζωογονήσειν τῇ κτίσει καθάπερ ἀνθρώπῳ ψυχήν. L. II, *ad Autol.*, n° 13. Cf. I, 7, 12.

3. *De princ.*, I, c. III, n° 3. *In Isaï. hom.*, IX, n° 1.

4. Τὸ δὲ μεῖζον μὲν τῆς ψυχῆς, Θεοῦ δὲ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις. *Orat.*, n° 12, 13.

5. *Orat.*, 4.

d'Arius l'avait portée sur la nature du Verbe, le germe contenu dans l'idée chrétienne de la troisième hypostase ne tarda pas à se développer. L'Esprit sanctifiant et vivifiant est le dispensateur de la grâce céleste ; il est la *grâce* même; or, comment expliquer un don gratuit de Dieu, sinon par l'amour? L'acte vivifiant de Dieu est donc un acte d'amour, et l'Esprit est l'amour même.

Déjà Platon avait conçu l'amour comme un médiateur entre les dieux et les hommes; mais il semblait n'y avoir vu qu'un mouvement de l'imparfait vers le parfait, sans s'élever à l'idée claire d'une réciprocité d'amour entre Dieu et la créature. Une religion fondée sur la croyance au sacrifice volontaire d'un Dieu ne pouvait s'arrêter à ce point de vue de l'hellénisme. Au lieu d'être un simple *démon*, l'esprit d'amour fut Dieu même dans sa troisième hypostase.

Ce n'est pas tout. Dieu ne peut aimer son œuvre que s'il aime préalablement le modèle idéal d'après lequel il l'a exécutée ; il n'aime la copie que par l'amour même qu'il porte à l'exemplaire éternel. L'esprit d'amour n'est donc pas seulement le lien du créateur et de la créature; il est, avant tout, le lien du Principe suprême et de son Verbe : le Père aime le Fils, le Fils aime le Père ; et ce mutuel amour, procédant de l'un et de l'autre, constitue l'Esprit.

C'est surtout dans saint Augustin que cette idée de l'Esprit se précise. Par la réflexion psychologique, saint Augustin trouve en lui-même une image de la trinité : l'âme existe, elle se connaît, elle s'aime; ainsi Dieu est, se pense, et relie son être à sa pensée par l'amour. L'Esprit, source de la *charité* dans nos âmes, est lui-même la *charité* divine : c'est en s'aimant que Dieu aime le monde, et c'est en aimant le monde que Dieu lui communique la vie, qui n'est autre chose dans son fond que l'amour.

Cette théorie, Platon l'eût admise, et peut-être l'avait-il

entrevue ; en tout cas, il ne la formula point. Les néo-platoniciens aussi parurent se faire une idée très obscure de l'amour en Dieu. Ne distinguant pas assez l'amour du désir, qui n'en est que la borne et l'imperfection, ils élevèrent le premier principe au-dessus de l'amour comme ils l'avaient élevé au-dessus de la pensée, et ils insistèrent à l'excès sur cette thèse, en n'accordant qu'une faible part à l'antithèse. L'amour proprement dit n'est pour eux que la conversion du principe inférieur vers le principe supérieur : le Verbe aime le Père ; l'Ame, à son tour, aime le Verbe. Mais l'amour semble remonter vers le Bien sans en descendre ; le Bien, à proprement parler, n'aime pas ce qu'il produit par l'écoulement spontané de sa nature ineffable et par une opération supérieure à tout ce que peut concevoir l'intelligence humaine. Plotin dit bien que Dieu s'aime lui-même, et que c'est en s'aimant qu'il se donne l'être [1] ; mais il ne va pas jusqu'à dire que Dieu aime ce qu'il produit et lui donne l'être en l'aimant ; il se borne à dire que Dieu n'est ni envieux ni avare du bien qu'il possède. C'est s'arrêter au côté négatif de la question ; car, que Dieu ne soit point avare et ne veuille point le mal, cela ne suffit pas : il faut encore, pour produire, qu'il veuille le bien. Si, par exemple, j'ai les mains pleines des semences d'une foule de fleurs, et que je sois seul au monde, sans avoir besoin de ces fleurs, j'aurai beau n'être ni avare ni jaloux, pourquoi ma main répandrait-elle les germes de la vie? Il faut nécessairement qu'à l'absence de raisons négatives s'ajoute une raison positive, et que quelque sentiment d'amour ou de pitié me porte à semer ces germes et à les faire produire. Les alexandrins le pensèrent sans doute ; mais ils préférent, pour ne pas rabaisser Dieu, laisser dans l'indétermination la raison suprême de l'acte divin, qu'ils considéraient d'ailleurs comme identique à l'être même de Dieu ou au

1. *Enn.*, VI, VIII, 16.

Bien. C'est la double négation (οὐδέτερον) préférée par les alexandrins à la double affirmation, mais peu compréhensible pour le vulgaire. Ayant voulu ainsi purifier entièrement la nature divine, les alexandrins se firent accuser de l'avoir réduite, par leur méthode d'élimination, à une existence vide de pensée et d'amour. En outre, on sait qu'ils admettaient l'infériorité de la Pensée engendrée par rapport au Bien générateur, et de l'Ame par rapport à la Pensée. Dieu projette sa puissance en êtres qui le représentent de plus en plus imparfaitement, et la succession des hypostases dans la trinité alexandrine forme une série linéaire qui descend directement du Père au Fils, du Fils à l'Ame, pour se continuer dans la nature. La nature, ainsi rattachée au Bien par une série continue de moyens termes, pouvait sembler au vulgaire un prolongement, sinon de Dieu (l'Unité seule mérite proprement ce nom, étant seule parfaite), du moins du divin et des dieux engendrés; on avait peine à la distinguer de l'hypostase dont elle s'écoule, tant est continue la série de la procession. Pourtant cette théorie avait son principe dans une grande idée de la fécondité et de la générosité divine, ainsi que de la continuité universelle. Les alexandrins auraient pu dire aux chrétiens : — Pourquoi établir un abîme entre Dieu et le monde ? Si, au lieu de cet abîme, il peut y avoir des dieux et du divin, de manière à le combler tout entier, pourquoi n'y en aurait-il pas? Pourquoi Dieu n'a-t-il pas rempli d'être cet intervalle qui le sépare du monde? Pourquoi voudrait-il seul occuper les hautes régions de l'être? Est-ce afin de pouvoir se poser plus royalement en face du monde et de ses infimes habitants? Mais, plus la bonté de Dieu élève les êtres jusqu'à lui, plus cette bonté même le place au-dessus d'eux. Votre Créateur aime ses créatures, et cependant, par une inconséquence singulière, il étend entre lui et elles un vide immense d'où l'être est absent. La vraie Bonté doit élever jusqu'auprès d'elle ses créatures; et par cet acte même

elle s'élève bien au-dessus d'elles. Le Dieu qui établit un abîme entre le monde et lui est plus près du monde et des êtres imparfaits par cet acte d'envie, que le Dieu infiniment bon qui remplit d'être cet abîme. »

D'autre part, la conception des chrétiens était plus pratique, plus accessible à tous par sa netteté : la discontinuité dans les choses empêche toute confusion ; et ce qu'on voulait éviter avant tout, c'était la confusion de Dieu et du monde. La doctrine néoplatonicienne semblait trop se rapprocher de ces religions orientales dans lesquelles le monde et Dieu paraissent consubstantiels, sans qu'on puisse déterminer exactement où finit le divin et où commence le naturel.

La trinité chrétienne forme un cercle qui revient sur lui-même, et qui subsiste en dehors du monde dans l'indépendance la plus absolue. Entre Dieu et le monde, aucune continuité. Le Père projette le Fils, le Fils *revient* au Père ; et c'est l'amour qui, unissant les deux principes, ferme éternellement le cercle de la trinité. L'activité de Dieu demeure ainsi plus évidemment immanente, et la vie divine est parfaite dans son immanence, sans qu'on puisse croire qu'elle a besoin de passer dans le monde pour s'y développer. Sans doute, ce dernier point était admis aussi des alexandrins, qui faisaient tout sortir du parfait et non d'un germe imparfait. Mais, encore une fois, leurs deux hypostases, distinctes de l'Unité et du monde, — transition ménagée en vue de l'optimisme universel, — pouvaient paraître un retour au panthéisme. Les chrétiens le craignirent ; ils crurent voir dans la procession de Dieu au monde un trait d'union capable de faire confondre les deux extrêmes. En conséquence, sans rejeter entièrement l'idée aryenne et grecque d'une évolution multiple dans la vie divine, ils la subordonnèrent, sous le nom de distinction des personnes, au dogme hébraïque de l'Unité monothéiste. Il y a bien, d'après eux, procession dans le divin, mais de l'égal à l'égal, non du supé-

rieur à l'inférieur. Dès lors, plus de continuité dans le passage de Dieu au monde. Les chrétiens font rentrer dans l'unité de Dieu tout l'Olympe, déjà réduit par les alexandrins aux deux hypostases de l'Intelligence et de l'Ame. Pour cela, il faut que les hypostases soient égalées en perfection au Père lui-même et, en définitive, identifiées à lui. Mais les chrétiens ne se contentent pas de dire simplement que puissance, pensée et amour ne font qu'un en Dieu; au lieu de réduire la distinction de ces trois attributs à une conception relative de notre pensée humaine, qui est obligée de morceler Dieu pour le comprendre, ils la laissent subsister sous la forme de l'absolu, et unifient la substance en triplant la personne. De là, par un mystère qui confond toutes nos notions logiques et mathématiques, un seul Dieu procédant en trois hypostases, métaphysiquement un et moralement multiple. De là aussi l'égalité consubstantielle des trois hypostases. Le christianisme, revenant à la doctrine d'Aristote sur l'identité sans abandonner celle de Platon sur la différence, conçoit le sujet pensant et l'objet pensé comme nécessairement égaux, quoique distincts; de même l'aimant et l'aimé ne peuvent être inégaux, et l'Esprit d'amour qui unit le Père au Fils est lui-même égal au Père, égal au Fils. L'être parfait se pense par une pensée adéquate à sa nature, et s'aime par un amour adéquat à sa pensée comme à son être. Telle est la pluralité contenue dans la simplicité divine; par elle Dieu vit et se suffit à lui-même; et, sans avoir besoin du monde, la Trinité repose immobile dans l'Unité.

On le voit, la doctrine de l'Esprit est fondamentale dans le christianisme, qu'elle distingue profondément du platonisme alexandrin. C'est dans cette doctrine de l'Esprit que réside, d'après les docteurs chrétiens, la conciliation de Platon et d'Aristote, tentée par l'école d'Alexandrie.

Il en résulte une double conséquence, soit que l'on

considère Dieu en lui-même, soit qu'on cherche à déterminer le rapport de Dieu au monde.

En premier lieu, le caractère de la personnalité divine devient plus précis dans la conception chrétienne. Toute notion neutre, comme le τὸ ἀγαθόν des Grecs, disparaît pour faire place à la dénomination personnelle : ὁ ἀγαθός, l'être bon.

En second lieu, la relation de Dieu au monde n'est plus conçue par le christianisme de la même manière que par les alexandrins. Pour ces derniers, tout est produit par *procession*; non seulement les hypostases supranaturelles, mais même la nature. Chez les chrétiens, la trinité étant un cercle fermé éternellement, la procession n'a lieu que du Père au Fils et à l'Esprit; la naissance du monde doit être expliquée par un mode de production tout différent : il faut recourir à la création proprement dite.

Les Hébreux avaient conçu Dieu comme créant par un acte de pure liberté. Les Indiens et les Perses l'avaient conçu comme engendrant par amour, mais par un amour qui semble mêlé de désir; selon eux, l'Être, retiré d'abord en lui-même, vivant d'une vie immanente, « respirant et ne respirant pas », s'écrie enfin du fond de son Unité : « Si j'étais plusieurs! » et, par la puissance de son dévouement ou de sa dévotion, il engendre le monde [1].

1. Voici quelques passages du Rig-véda et du Védanta sur la procession, la conversion et la personnalité divine :

« Alors rien n'existait, ni le non-être, ni l'être, ni monde, ni air, ni région supérieure. Quelle était donc l'enveloppe de toutes choses? Où était, quel était le réceptacle de l'eau? Où était la profondeur impénétrable de l'air? Il n'y avait point de mort, point d'immortalité, pas de flambeaux du jour et de la nuit. Mais lui seul respirait sans respirer, absorbé dans la Svadha, dans sa propre pensée. Il n'entendait rien, absolument rien autre que lui. Les ténèbres étaient au commencement enveloppées de ténèbres; l'eau était sans éclat. Mais l'être reposait dans le vide qui le portait, et cet univers fut enfin produit par la force de sa dévo-

Les chrétiens, combinant la liberté pure du Jéhovah hébraïque avec le désir et le *dévouement* du Dieu persan et indien, s'élèvent à l'idée plus compréhensive et plus vraie de l'amour exempt de besoin, de l'amour parfaitement libre.

Le Verbe contient en lui-même, d'une manière d'ailleurs incompréhensible, l'éternelle possibilité du monde. Dieu, aimant son Verbe, ne peut demeurer indifférent à ce monde, image de lui-même; et comme il est l'amour substantiel, la substantielle bonté, il communique au monde, par son souffle ou son *esprit*, la réalité et la vie. C'est la pensée du *Timée*, avec un sens plus profond : la *bonté* intrinsèque du premier principe est devenue une bonté affectueuse et expansive comme l'amour. La puissance du Père et les idées du Verbe n'expliquent que

tion. D'abord son désir se forma dans son esprit, et ce fut la première semence. C'est ainsi que les sages méditant dans leur cœur ont expliqué le lien de l'être au non-être dans lequel il est. Le rayon lumineux de ces sages s'est étendu partout, il a été en bas, il a été en haut. C'est qu'ils étaient pleins d'une semence féconde, c'est qu'ils avaient une grande pensée. La Svadha de l'être survivra à tout, comme elle a tout précédé. Mais qui connaît exactement ces choses? Qui pourra le dire? Ces êtres, d'où viennent-ils? Cette création, d'où vient-elle? Les dieux ont été produits parce qu'il a bien voulu les produire. Mais lui, qui peut savoir d'où il vient lui-même? Qui peut savoir d'où est sortie cette création si diverse? Peut-elle, ne peut-elle pas se soutenir elle-même? Celui qui du haut du ciel a les yeux sur ce monde qu'il domine, peut seul savoir si cela est, ou savoir si cela n'est pas. » « Eternel, connaissant tout, pénétrant tout, toujours plein de joie, toujours pur, plein de raison, *affranchi*, Brahma est l'intelligence et la félicité... A l'origine, l'être était unique... Il était seul au commencement, sans second. Il éprouva un désir : « Plût à Dieu, dit-il, que « je fusse plusieurs et que j'engendrasse! » Et il créa la lumière. La lumière éprouva le même désir et créa les eaux. Les eaux désirèrent également, et elles dirent : « Plût au ciel « que nous soyons multipliées et fécondes! » Et elles créèrent la terre. » « L'Esprit était seul à l'origine, et nulle autre chose avec lui. Il désirait. « Je créerai des mondes », dit-il,

l'éternelle possibilité du monde ; c'est l'amour, c'est l'Esprit, qui en explique la réalité actuelle. Lien du Père et du Fils, il est aussi le lien de Dieu et du monde.

Supprimez cette notion d'une bonté aimante, il ne restera plus, pour expliquer le monde, que la *puissance* et la *pensée*. Or, il semble n'y avoir dans ces deux choses rien que de fatal. Dieu sera alors considéré comme une puissance qui se développe ou une pensée qui se profère par une sorte de nécessité intérieure. Il n'en est pas ainsi lorsque l'on considère la production du monde comme un acte de bonté et d'amour. La bonté est essentiellement libre; les bienfaits de l'amour n'excitent la reconnaissance que parce qu'ils n'ont point un caractère de fatalité. Le soleil échauffe sans aimer, et nous recevons sa chaleur sans y répondre par l'amour. Si le monde sortait

et il a créé des mondes. » « Le feu, l'eau et la terre procèdent immédiatement de Brahma, étant développés successivement l'un de l'autre. » « C'est par la propre volonté de Brahma, non par l'acte propre des éléments, qu'ils sont ainsi développés; et ils pénètrent réciproquement l'un dans l'autre dans un ordre inverse, et sont réabsorbés à la dissolution générale des mondes, qui précède la rénovation des choses. » « La cause toute-puissante, omnisciente et percevante de l'univers est essentiellement heureuse. Elle est la personne brillante, dorée, vue dans l'orbe solaire et dans l'œil humain. Cet être est l'élément éthéré dont toutes choses procèdent, et auquel elles retournent toutes. Il est le souffle dans lequel se plongent tous les êtres, au sein duquel ils naissent tous. Il est la lumière qui brille dans le ciel et dans tous les lieux hauts et bas, partout, à travers ce monde et dans la personne humaine. Il est le souffle et la personnalité intelligente, immortelle, impérissable et heureuse, avec laquelle India s'identifie. » « Comme l'araignée projette et retire son fil, comme les plantes sortent du sol et y retournent, comme les cheveux de la tête et les poils du corps croissent sur un homme vivant, ainsi l'univers sort de l'*inaltérable*. » « Lui, l'invincible, le sage, se contemple comme la source ou la cause de tous les êtres. » — On trouve aussi dans le *Bhagavad-Gita* : « Enfin qu'est-il besoin d'accumuler tant de preuves de ma puissance? Un seul atome émané de moi a produit l'univers, *et je suis encore moi tout entier.* »

de Dieu absolument comme la chaleur émane du soleil [1], où seraient cette bonté et cette fécondité paternelles qui font de Dieu un être aimant et aimable ? Non, s'il y a encore dans l'amour divin quelque caractère de nécessité, ce n'est pas du moins une nécessité métaphysique, et conséquemment fatale ; mais c'est une nécessité purement morale, qui n'exclut ni la liberté dans le créateur ni la reconnaissance dans la créature.

Telle fut la conception, encore vague chez les premiers Pères, surtout chez les Pères alexandrins, que le christianisme opposa à la doctrine païenne de la production par l'être. Malheureusement, dans leur réaction, les chrétiens finirent par dépasser eux-mêmes la mesure. Tandis que les alexandrins s'efforçaient de rapprocher Dieu et le monde, et d'établir entre ces deux extrêmes une série de termes moyens, les chrétiens agrandissaient de plus en plus l'intervalle, et séparaient trop le créateur de la création. L'idée même de l'amour finit par s'effacer derrière celle de la volonté libre. Dieu crée parce qu'il le veut, et sa volonté n'a d'autre raison qu'elle-même : il semble sortir de son repos par un acte arbitraire et inintelligible ; le caprice de la puissance paraît se substituer à l'expansion de l'amour. Pour marquer encore davantage l'indépendance suprême de la volonté divine, on fait naître le monde à un moment déterminé de la durée, sans qu'il y ait de raison pour choisir ce moment plutôt que tout autre dans l'infinie succession des siècles. Borné dans le temps, le monde est aussi borné dans l'espace : ce n'est plus qu'un atome perdu dans l'immensité. La création ne semble plus alors qu'un jouet entre les mains du créateur. L'homme, en particulier, est soumis à une puissance qui veut être adorée sans être comprise. La *grâce*, don universel de l'amour, devient un don arbitraire réservé à

1. Ce qui n'est pas d'ailleurs, comme on l'a vu plus haut, la vraie pensée des alexandrins.

quelques prédestinés, et la liberté divine semble absorber la liberté humaine. Celle-ci n'a d'autre idéal que la plus passive obéissance; la foi aveugle est au-dessus de la raison qui veut voir et comprendre. La raison même devient de plus en plus suspecte, et se confond avec l'orgueil, qui fut la perte des anges rebelles et du premier homme. Pour humilier cet orgueil, on multiplie les prescriptions de la discipline, les pratiques de la dévotion extérieure, les formes sensibles du culte, et on sanctionne les lois de simple discipline par des châtiments éternels. A tous ces traits, il est facile de reconnaître l'esprit judaïque qui envahit le christianisme et qui, par une réaction excessive, oppose aux conceptions des philosophes le Dieu tout-puissant et terrible de la théologie israélite.

Le vrai principe du christianisme, souvent altéré par l'esprit théocratique, mais destiné à triompher plus tard, c'était l'amour. A la grande question de l'existence du monde, trois réponses étaient possibles. — Nécessité! avait dit l'antiquité païenne; seulement, pour la religion grecque, c'était une nécessité aveugle; pour la philosophie grecque, une nécessité intelligente. Ne l'oublions pas cependant, les théologiens et les poètes avaient déjà appelé l'Amour le premier et le plus puissant des dieux; Platon et Aristote avaient fait aussi de l'amour l'essence de la nature. Mais l'amour n'était point encore considéré comme l'essence de Dieu même, et l'immuable nécessité semblait toujours le premier caractère de la perfection divine. — Par contraste, la théologie hébraïque donnait pour dernier mot des choses la liberté toute-puissante du Créateur, et presque une liberté arbitraire et indifférente, malgré les grandes pensées de charité et d'amour qui se mêlaient à ses dogmes comme à ceux de Zoroastre, de Confucius et de Bouddha. Au-dessus de la nécessité, au-dessus de la liberté, toutes les religions, toutes les philosophies entrevoyaient en Dieu quelque perfection essentielle et suprême qui concilie ces deux contraires, en rendant la

nécessité toute morale et en purifiant la liberté de tout arbitraire. Le christianisme porte dans cette notion confuse la lumière et la chaleur, il la fait vivre. Complétant par là la pensée du *Timée* sur la fécondité essentielle de Dieu, ou, pour ainsi dire, sur la bonté du Bien, il répond à toutes les questions par ce seul mot : *Amour*.

Le paganisme fut, en général, la religion de la fatalité physique ou intellectuelle ; le judaïsme fut la religion du Dieu souverainement libre ; le vrai christianisme est la religion de l'amour. Les Hébreux adorèrent surtout le Père tout-puissant ; les philosophes grecs adorèrent surtout la Pensée ; le christianisme adore la Puissance et la Pensée unies dans l'Amour. Mais, s'il est dans l'antiquité une intelligence qui se soit approchée du christianisme au point d'en concevoir à l'avance les doctrines fondamentales, y compris même l'idée de Bonté créatrice, c'est assurément Platon.

V. — Morale des philosophes chrétiens.

L'idée d'un amour libre en Dieu avait pour conséquence nécessaire l'idée de l'amour libre dans l'homme. La bonté idéale est conçue comme charité : la bonté dans l'homme doit être également charité. La charité devient le principe essentiel de la morale.

La charité est l'intention aimante de la volonté même, sans laquelle les œuvres extérieures et les actes mêmes de l'intelligence ne sont rien ; la première action, tout intérieure, sans laquelle les autres actions perdent leur prix, c'est l'amour. La charité ainsi conçue est commandée comme le devoir fondamental. D'où dérive cette conséquence, qu'étant obligés à aimer, il dépend de nous d'aimer. Le précepte de l'amour renfermait le germe d'une doctrine nouvelle : à savoir que l'amour, représenté auparavant comme une passion fatale, est volontaire.

Ainsi se substitue à l'amour fondé sur le sentiment, tel que Platon même l'avait conçu, l'idée d'un amour fondé sur la volonté, et méritant dans toute la force du mot le nom de bienveillance, c'est-à-dire volonté du bien des autres.

Toutefois, cette idée de la liberté dans l'amour ne devait se développer que bien des siècles plus tard. Elle se trouvait en effet contrebalancée par une idée toute différente introduite en même temps dans la philosophie par le christianisme. Si, d'une part, la morale chrétienne représente l'homme comme doué du libre arbitre et par conséquent comme responsable d'aimer ou de ne pas aimer le bien, d'autre part aussi elle le représente, contrairement à la fierté et à l'indépendance stoïques, comme radicalement impuissant à faire par lui-même le bien, comme porté au mal par sa nature viciée et incapable de vertu sans le secours de la grâce. Comment donc concilier le libre arbitre et la grâce? — Tel était le problème, en partie philosophique et en partie théologique, qui devait pendant longtemps diviser les esprits.

L'idée même de la grâce, en faisant abstraction de son fond théologique, contenait un élément philosophique : la vraie grâce divine, pour les croyants, est un don gratuit de Dieu, c'est-à-dire désintéressé, c'est-à-dire encore absolument libre, et par conséquent c'est un amour prévenant. La conciliation de la grâce et de la liberté, au point de vue purement philosophique, aurait donc dû se ramener pour les chrétiens à la conciliation de l'amour divin et de l'amour humain, de la liberté divine et de la liberté humaine : nous ne pouvons, dans cette hypothèse, aimer Dieu que si Dieu nous aime le premier; notre amour est une réponse, un retour, une action de grâces, une grâce; et, comme notre amour est libre, nous ne sommes jamais plus libres que quand nous unissons notre volonté à la volonté libre de Dieu. — Telle était, semble-t-il, la solution la moins antiphilosophique du

problème. Mais un élément théologique vint compliquer la difficulté, déjà insurmontable, de concilier la providence avec la liberté, et en particulier avec cette inégalité des conditions que Platon s'était efforcé d'expliquer dans le mythe d'Er l'Arménien ; c'était l'idée d'une destinée éternellement malheureuse pour les uns et heureuse pour les autres. Cette différence de destinées ne pouvait être entièrement expliquée par la responsabilité du libre arbitre de chacun : on y ajouta donc l'idée d'une *élection* faite par Dieu même. La grâce divine, selon saint Augustin, n'est motivée en aucune manière de la part de l'homme ; elle est uniquement le fait de la liberté de Dieu. Dieu sauve l'homme parce qu'il le veut, mais il ne sauve pas tous les hommes. Il choisit parmi eux un certain nombre qu'il destine au salut. Cette *élection* est de la part de Dieu un acte éternel, antérieur à la création de l'homme ; c'est-à-dire que, parmi les hommes, les uns sont prédestinés au salut, les autres ne le sont pas. — Cette doctrine de l'élection et de la prédestination aboutissait donc d'une part à effacer la liberté de l'homme, d'autre part à représenter la liberté divine ou l'amour divin comme une grâce non seulement gratuite, mais *arbitraire* et *limitée* à un certain nombre d'hommes.

Ainsi s'accroissaient les difficultés du problème insoluble qui devait se perpétuer dans la philosophie scolastique en même temps que dans la théologie : la grâce divine est-elle efficace par elle-même, *per se*, c'est-à-dire indépendamment de notre liberté, ou est-elle efficace par autre chose, *per aliud*, c'est-à-dire par notre liberté même, qu'elle prend pour moyen ? La première opinion tendait à absorber la liberté dans le fatalisme providentiel, la seconde à maintenir la liberté humaine en face de la liberté divine et à représenter la moralité ou, ce qui revient au même, la charité, comme une sorte de coopération entre l'homme et Dieu, où l'homme et Dieu demeureraient libres en s'aimant d'un mutuel amour.

Une fois le rapport de l'homme avec Dieu représenté comme un rapport de charité, une nouvelle conception du souverain bien devait être introduite dans la philosophie. Platon et les Anciens, selon la remarque de Kant, avaient compris que le souverain bien doit renfermer à la fois la vertu et le bonheur; mais ils avaient établi entre ces deux termes le rapport immédiat du principe à la conséquence nécessaire, et même un rapport d'identité. Selon les stoïciens, et même en une certaine mesure, selon Platon, si on a la vertu, on a immédiatement et par cela même le bonheur, qui en fait partie intégrante et qui est avant tout le sentiment d'une perfection interne; selon les épicuriens, si on a le bonheur, on a immédiatement et par cela même la vertu. Tout autre est le rapport conçu par la morale chrétienne entre la vertu et le bonheur. La vertu, en effet, est la charité ou l'amour pour Dieu; le bonheur est la possession de Dieu même, et en quelque sorte le retour ou la récompense accordée par l'amour divin. Or, aimer Dieu, c'est déjà, il est vrai, posséder Dieu dans une certaine mesure et être aimé de lui; mais ce n'est le posséder que d'une manière imparfaite, tandis que l'amour tend à une parfaite possession et à une parfaite union. La vertu ne fait donc, selon les chrétiens, que commencer un bonheur qui n'est point achevé et ne peut s'achever en cette vie. Le souverain bien sera la charité jouissant de son objet, ou la vertu de l'amour récompensée par le bonheur de l'amour; ce qui rejette dans une autre vie l'accomplissement de notre destinée et la possession du souverain bien. Néanmoins, dès cette vie même, une vertu assez parfaite pour être devenue une seconde nature et pour exclure tout effort peut donner une anticipation du souverain bien : c'est la sainteté.

En somme, à l'optimisme platonicien et aristotélique la morale chrétienne substitue une sorte de pessimisme relativement à la valeur de cette vie et de tout bonheur qui y est attaché.

LIVRE V

LE PLATONISME AU MOYEN AGE ET A LA RENAISSANCE

I. Querelle des *universaux*. Saint Anselme. — II. Saint Thomas; Duns Scot. — III. La Renaissance. — IV. G. Bruno.

I. L'influence du platonisme et surtout du néoplatonisme domine à l'origine de la scolastique. Scot Erigène, par sa traduction de Denis l'Aréopagite, contribue à répandre dans les écoles les idées néoplatoniciennes dont Denis l'Aréopagite n'est que l'écho. Selon Scot Erigène, comme selon Denis et les néoplatoniciens, Dieu est l'être dans son absolue unité, sans divisions et sans déterminations négatives; le monde est l'être divisé et limité; la création est une division et une analyse de ce qu'enferme l'unité divine. De là le titre du livre écrit par Scot : *De divisione naturæ.* Toutes les natures créées, après s'être séparées de Dieu, reviennent à lui selon la loi du retour. Comme tout procède de Dieu, tout est prédestiné à rentrer en Dieu (*De divisione naturæ*, I, 16). Il y a donc prédestination universelle, mais prédestination au salut.

Bientôt reparut le problème qui avait séparé Platon et Aristote, celui des idées.

La question fut d'abord résolue dans le sens platonicien : les idées universelles, ou, comme on disait alors, les *universaux*, répondent à des réalités distinctes de notre pensée et de la nature, elles ont leur réalité suprême dans l'essence et dans la pensée divines. La vraie

humanité, avec ses perfections essentielles, n'est pas dans les individus humains, mais en Dieu, qui produit les choses par sa pensée; de même Dieu renferme dans son éternité tout ce que le temps développe et manifeste d'universel. Cette doctrine, qui admet la réalité éternelle des idées générales, se trouve remarquablement développée dans saint Anselme, « le second Augustin », et qui emprunta au Père de l'Église latine un grand nombre de doctrines platoniciennes. « Lorsque l'esprit suprême se parle à lui-même, dit saint Anselme, il parle en même temps tout ce qui a été fait. Car, avant qu'elles soient faites, depuis qu'elles le sont, et même lorsqu'elles périssent ou s'altèrent, toutes choses sont toujours en lui, non ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais ce qu'il est lui-même. En elles-mêmes, en effet, elles sont une essence sujette au changement, créée en vertu d'une raison immuable; en lui, au contraire, elles sont l'*essence première*, et le *principe vrai* de l'existence. » D'après saint Anselme, une qualité quelconque ne peut appartenir à un sujet que parce qu'elle est *en elle-même* quelque part, d'où elle découle en lui, et où il l'a puisée. Un être n'est juste que par la justice; et le premier être, étant par lui-même tout ce qu'il est, doit être la justice elle-même, considérée d'une manière absolue. Cette induction, répétée sur chacune des qualités que nous connaissons, donne cette conclusion que Dieu est *en essence* ce que les autres sont *en qualité*.

En remontant ainsi des choses visibles à leurs Idées, et des Idées à l'Unité suprême, saint Anselme reproduit la preuve dialectique de l'existence de Dieu, telle que Platon l'avait conçue. En outre, il en conclut la méthode pour déterminer les attributs de Dieu : cette méthode consiste à les déduire tous de la définition même de Dieu, de telle sorte qu'ils rentrent l'un dans l'autre et tous dans la suprême unité.

Telle est la doctrine exposée par saint Anselme dans son

Monologium sive exemplum meditandi de ratione fidei. Le second ouvrage est intitulé *Proslogium seu Fides quærens intellectum.* Ici encore, saint Anselme cherchait à démontrer rationnellement l'existence de Dieu. C'est dans le *Proslogium* (p. 13, v. 1) que se rencontre l'argument auquel le nom de saint Anselme demeure attaché. La conception platonicienne de Dieu comme d'une suprême unité dans laquelle tout vient s'identifier et où la pensée et l'être ne font plus qu'un, devait amener saint Anselme à croire que la possibilité et la réalité, c'est-à-dire l'existence dans la pensée (*in intellectu*) et l'existence dans la réalité (*in re*), sont absolument inséparables dans la notion de Dieu. Il admet que toutes nos notions aboutissent à une notion suprême où toute distinction du possible et du réel s'évanouit. Dès lors, il devient contradictoire aux yeux de saint Anselme, quand on parle de cette notion dernière, d'ajouter qu'elle exprime une simple possibilité sans réalité : car c'est dire alors tout à la fois que l'on conçoit la perfection suprême et qu'on la conçoit comme imparfaite. Saint Anselme s'efforce de démontrer que la négation de Dieu est une pensée qui se contredit. « L'insensé lui-même est obligé de convenir qu'il a dans son intelligence l'idée d'un être au-dessus duquel on ne saurait rien imaginer de plus grand, parce que, lorsqu'il entend énoncer cette pensée, il la comprend, et que tout ce que l'on comprend est dans l'intelligence. Or, sans aucun doute, cet objet au-dessus duquel on ne peut rien comprendre n'est pas dans l'intelligence seule; car, s'il n'était que dans l'*intelligence* (*in intellectu*), on pourrait au moins supposer qu'il est aussi dans la *réalité* (*in re*) : nouvelle condition qui constituerait un être plus grand que celui qui n'a d'existence que dans la pure et simple pensée. Si donc cet objet au-dessus duquel il n'est rien existait seulement dans l'intelligence, il serait cependant tel qu'il y aurait quelque chose au-dessus de lui, conclusion qui ne saurait être légitime. Il existe donc certainement un être

au-dessus duquel on ne peut rien concevoir, ni dans la pensée, ni dans la réalité. »

On voit comment Gaunilon combattit l'argument de saint Anselme dans un petit écrit intitulé : *Liber pro insipiente*. Selon Gaunilon, la pensée diffère de l'être, et nous pouvons concevoir un être sans qu'il existe. De l'idée d'une île enchantée en plein Océan, peut-on conclure à l'existence réelle de cette île? Ainsi, tandis que saint Anselme montrait le principe dernier auquel est suspendue toute l'ontologie, l'unité finale de la pensée et de l'être, Gaunilon préludait à la critique de Kant en opposant à ce qui est dans la *pensée* une *réalité* que la pensée ne peut être sûre d'atteindre. — L'argument de saint Anselme sera reproduit par Descartes, Spinoza et Leibniz; Kant y reconnaîtra le résumé de toute l'ontologie.

Toute la doctrine de saint Anselme, ayant pour fondement la *réalité* de l'*idée*, ou l'unité de la pensée avec l'être, était un réalisme parfaitement lié en ses diverses parties[1].

En face de ce réalisme platonicien se développe un système qui, reproduisant et exagérant une partie des objections d'Aristote à Platon, refuse toute réalité aux idées universelles. Selon Roscelin, les individus seuls ont une réalité ; les universaux ne sont que des collections d'individus représentés par des noms communs : ce ne sont même pas des conceptions véritables de l'esprit, car, essayez de concevoir l'humanité en général sans concevoir tel ou tel animal, vous n'y parviendrez pas. Quand vous pensez à l'humanité, vous n'avez pas devant l'esprit un objet général auquel s'applique votre conception : vous n'avez devant l'esprit qu'un signe, un mot, un nom. Les idées universelles ne sont donc que des noms, des sons de la voix, *nomina*, *flatus vocis*.

1. N'oublions pas que par réalisme, au moyen âge, on entendait plutôt ce qu'on nomme aujourd'hui idéalisme : c'est-à-dire la doctrine qui admet que ce qu'il y a de plus réel, c'est l'idée ou la pensée.

Le plus ardent adversaire de Roscelin, Guillaume de Champeaux, poussa le réalisme à ses dernières limites, et, allant au delà du platonisme de saint Anselme, toucha presque au panthéisme. Selon lui, ce sont les individus qui sont des noms et des apparences : il n'y a de réel que l'universel. Par exemple, il n'existe qu'un homme, l'homme universel et éternel de Platon. Tous les individus sont identiques au fond et ne diffèrent que par les modifications accidentelles de leur commune essence, en qui seule réside la réalité. Les universaux existent avant les choses et non les choses avant les universaux : *universalia ante rem, non post rem.*

Entre ces deux doctrines extrêmes se place celle d'Abélard. Selon lui, l'universel n'existe ni avant ni après les choses, mais dans les choses mêmes, *in re*. Séparé des choses, il n'est plus une réalité comme le soutient le *réalisme*, il n'est pas non plus un simple nom comme le prétendent les nominalistes : il est une *conception* de l'esprit, ayant sa valeur propre et exprimant la nature essentielle de la pensée. De là le nom de *conceptualisme*. Cette doctrine rappelle la doctrine d'Aristote, qu'Abélard semble avoir devinée par quelques traits de l'*Organum*, bien qu'il ne connût pas la *Métaphysique*.

II. L'œuvre de saint Thomas fut le plus puissant effort du moyen âge pour concilier dans un système encyclopédique Aristote, Platon et le christianisme. Le côté intellectuel et rationnel domine chez saint Thomas, plutôt que les notions de liberté et d'amour : c'est une philosophie de la raison, plutôt que de la volonté. Sur la question des idées, conciliant Aristote avec Platon, c'est-à-dire en réalité avec saint Augustin, il admet que les Idées universelles existent éternellement dans l'Intelligence divine et y expriment les possibilités éternelles des choses.

Qu'est-ce qui constitue l'existence propre et distincte de chaque être? Ce grand problème platonicien et aristoté-

lique était une conséquence inévitable de la question du réalisme et du nominalisme : pour découvrir la nature des idées universelles, on ne pouvait manquer de rechercher en même temps la nature des existences individuelles. Aussi le problème de l'individualité (ou *individuation*) finit par acquérir une importance légitime, principalement à l'époque de saint Thomas et de Duns Scot. Selon saint Thomas comme selon Platon, la *forme* des êtres, considérée indépendamment de toute *matière*, est universelle : par exemple, la pensée séparée de toute matière n'est plus telle ou telle pensée, ni la pensée de tel ou tel être, mais la pensée universelle. Qu'est-ce donc qui constitue la distinction des individus? La matière, où la forme se manifeste, c'est-à-dire la limitation, les relations dans l'espace et dans le temps.

Les preuves de l'existence de Dieu, dans saint Thomas, sont empruntées à Aristote et aux platoniciens. Quant à la nature essentielle de Dieu, saint Thomas transporte en cette question la même tendance rationaliste et déterministe. Dieu est-il essentiellement et primitivement une volonté, dont l'intelligence avec ses lois nécessaires ne serait que l'expression dérivée, ou la volonté de Dieu est-elle subordonnée à son intelligence? — Cette dernière réponse est celle de saint Thomas. Son Dieu est celui du *Timée*, qui trouve éternellement en lui la vérité toute faite, le bien tout constitué, la perfection tout accomplie, et qui, contemplant en lui-même cette nécessité éternelle des choses, la réalise dans le monde.

La philosophie de saint Thomas était une philosophie de l'intelligence; celle de Duns Scot est déjà une philosophie de la volonté. Toutes les sympathies de Duns Scot sont pour l'individu; aussi se préoccupe-t-il au plus haut degré du problème de l'individuation. Selon lui, ce qui distingue un individu d'un autre, ce n'est pas seulement, comme le croient les thomistes, un principe de négation et de limitation, qui ne serait que la matière et qui rabaisserait l'existence individuelle au rang d'existence infé-

rieure; l'individualité est le principe positif de l'action. C'est donc la volonté qui est le fond de l'être, et non pas la raison, enchaînée à ses formes immuables, soumise à la détermination et à la nécessité.

S'il en est ainsi, comment concevoir Dieu? — Le concevoir comme une puissance esclave de l'intelligence, c'est faire de Dieu lui-même un être relatif; car c'est le soumettre à un destin intérieur. La nécessité est le caractère de l'intelligence, et la nécessité est une relation : seule la volonté est absolue. Il ne faut donc pas dire que la volonté divine trouve une loi toute faite à laquelle elle se conforme : c'est elle qui fait la loi; c'est elle qui est la loi. La vérité n'est pas antérieure à la volonté divine, c'est la volonté divine qui pose et produit la vérité; la loi morale elle-même, en tant que loi, n'est pas antérieure à la volonté de Dieu : Dieu ne veut pas le bien parce qu'il le reconnaît tel; mais le bien est tel parce que Dieu le veut [1].

De même, quand Dieu crée, c'est avec une liberté absolue : il n'y a rien de nécessaire pour Dieu; et ce qui est nécessaire, c'est ce que Dieu rend librement nécessaire par sa volonté.

Aussi ne pouvons-nous atteindre Dieu par un rayon direct, mais plutôt par un rayon réfléchi, *non radio directo, sed reflexo*. Dieu, en effet, dans sa volonté intime, n'est pas un objet soumis aux prises de l'intelligence, et la théologie rationnelle ne peut prétendre atteindre la vraie divinité. Celle-ci est le Bien supérieur à l'essence et à l'intelligence

Ainsi la scolastique expirante retourna au mysticisme dont elle était sortie. Concilier ce mysticisme avec la philosophie d'Aristote, telle avait été sa tâche. Aristote et saint Augustin, voilà le fond de toutes ces longues études. Comme saint Augustin lui-même avait emprunté sa phi-

1. *In magistrum sententiarum*, I, *distinctio* 39, *quæstio* 1.

losophie aux néoplatoniciens, ce furent en réalité Platon et Aristote qui inspirèrent tout le moyen âge. La seule idée qui ait fait de grands progrès pendant cette longue période, c'est celle de la volonté et de l'amour; mais, sous l'influence du dogme de la grâce, on considère toujours la volonté en Dieu comme arbitraire; dans l'homme, la volonté est aussi représentée comme une liberté d'indifférence toutes les fois qu'elle n'est pas représentée comme une prédétermination et une nécessité. Enfin, l'amour demeure un sentiment pieux et contemplatif plutôt qu'une bienfaisance active ayant soif de justice autant que de fraternité.

III. La *renaissance* philosophique se traduisit par une riche confusion de systèmes, chaos fécond d'idées d'où le monde moderne sortit.

Nicolas de Cuss, précurseur de Copernic, combine la philosophie de Platon avec la théorie pythagoricienne des nombres. Il croit que Dieu se révèle par des symboles mathématiques, tout en demeurant inaccessible en lui-même. Il admet le Dieu-unité de Pythagore et la coïncidence des contradictoires.

« Ce *maximum* de grandeur (Dieu), c'est aussi l'absolu, l'Un-tout, ce qui est en tout et a tout en lui, le plus grand et le plus petit (car rien ne peut lui être opposé), bien plus, l'être et le non-être. » (*De doct. ignor.*, I, II.) Nicolas de Cuss conçoit la nature, avec Platon et Aristote, comme une aspiration universelle et spontanée au meilleur. « Chaque chose, dit-il profondément, porte en elle un certain désir naturel d'arriver à l'état le meilleur que sa nature comporte, et d'agir en mettant en œuvre les instruments nécessaires à cette fin... Ainsi, par le poids de sa propre nature, elle atteint le repos dans le sein de l'objet aimé. » De là il déduisait non moins profondément la règle de l'évidence comme signe de la vérité, et il voyait dans cette évidence le repos de l'amour dans

l'objet aimé : « Toute intelligence saine et libre, remplie du désir de voir et de parcourir, embrassera donc amoureusement la vérité trouvée ; car nous ne doutons pas qu'une chose ne soit parfaitement vraie lorsque aucun entendement sain ne peut s'empêcher de la reconnaître. Dans toute investigation, nous comparons ce qui est supposé certain avec ce qui est incertain, et, par la proportion, nous jugeons du dernier. »

Le platonisme est favorisé en Italie par les Médicis, comme une philosophie sœur du christianisme. Marsile Ficin traduit, commente et admire Platon. Cosme de Médicis fonde en 1460 une académie platonicienne. Pic de la Mirandole, le Pascal de son siècle, combine Platon avec Moïse et avec la Kabbale. Le médecin Paracelse, le grand mathématicien Cardan, associent au mysticisme néo-platonicien la théurgie et la magie, fondée sur ce principe que, le monde étant une hiérarchie de forces divines, il suffit de s'assimiler les forces supérieures pour commander aux forces inférieures.

Pierre la Ramée ou Ramus est le premier antagoniste d'Aristote dans l'université de Paris. Platon lui révèle une méthode de libre dialectique qui l'enchante. *Quid plura? cœpi egomet sic mecum cogitare : hem! quid vetat paulisper socratizein?*

En même temps que l'autorité était battue en brèche dans le domaine de la philosophie, la réforme religieuse introduisait la division dans la théologie. La réforme n'amena pas une transformation immédiate de l'enseignement philosophique et théologique ; cependant elle participa au mouvement dirigé contre Aristote, et produisit quelques philosophes originaux, principalement dans le mysticisme.

IV. L'idée dominante de la philosophie de Bruno est celle de l'infinité. Chez Platon et les anciens, l'infinité semblait plutôt une imperfection qu'une perfection : dans

leur amour de la beauté précise et plastique, ils préféraient avec Platon l'*achevé*, le *déterminé*, dont la pensée mesure les limites et dont l'imagination embrasse les contours. Déjà cependant, nous l'avons vu, les alexandrins avaient cru que l'infinité est dans l'ordre de l'être un des caractères du divin, et aussi, dans l'ordre de la quantité, un des caractères de la Nature. Le christianisme conserve l'infinité en Dieu, mais la retranche à la Nature. Pour mieux opposer l'existence dans le temps à l'existence éternelle, on représentait le monde comme ayant un commencement dans la durée et des limites dans l'espace. Les découvertes scientifiques de la Renaissance renversèrent les bornes de ce monde et reculèrent à l'infini l'horizon. Montrer l'infinité en toutes choses, dans le nombre des êtres et des mondes, dans la durée de ces êtres et de ces mondes, dans l'étendue qu'ils remplissent et dans les progrès qu'ils accomplissent, faire tomber ainsi de toutes parts les barrières de la Nature, telle est l'ambition de G. Bruno. Pour lui, s'il y a un Dieu, le seul monde digne de lui est un monde infini. Comment croire en effet qu'une puissance infinie, une sagesse infinie, une bonté infinie, se manifestent par des œuvres finies en nombre, en durée et en étendue? Que chacune de ces œuvres, considérée isolément, soit limitée, cela est nécessaire; mais que le tout soit lui-même limité, cela est impossible. Les étoiles sans nombre sont donc autant de soleils ayant leurs planètes, et la terre, qui tourne autour du soleil, n'est point le centre du monde; car le monde est une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part.

L'infinité du monde suppose une puissance infinie de tout devenir et de se transformer en l'infinité des possibles. Cette puissance passive, comme Platon et Aristote l'avaient compris, est la matière. Mais la matière passive présuppose une puissance active qui la fait devenir toutes choses; et cette puissance active est, selon Bruno, celle

de Dieu. Les anciens ont donc eu tort d'imaginer je ne sais quelle matière du monde différente de Dieu : la substance du monde est en Dieu même. En Dieu nous avons le mouvement, l'être et la vie. A ce sommet des choses, Dieu et l'universelle substance ne font qu'un. « Cause, principe et unité éternelle, d'où l'être, la vie, le mouvement dépendent et s'étendent au loin, en largeur ainsi qu'en profondeur [1]. »

Dieu n'est donc pas un être séparé du monde, un être à côté d'autres êtres, qui serait fini. Il est l'unité infinie, et par conséquent l'unité enveloppant une multiplicité sans bornes dans sa puissance féconde. Par là, Bruno arrive à concevoir le suprême principe comme conciliant en lui tous les contraires, ainsi que l'avait déjà montré le *Parménide*.

Les mathématiques, dit Bruno, nous amènent devant cette identité des contradictoires par les considérations de l'infini, soit en grandeur, soit en petitesse. « Quelle différence trouveras-tu, demande Bruno, entre le plus petit arc et la plus petite corde, entre le cercle infiniment grand et la ligne droite? » (De la cause, *Dial.* 5.) Être, pouvoir, vouloir, ne sont en Dieu qu'un seul et même acte indivisible. (*De immenso et innumerabilibus*, I, II.) Il est et il peut naturellement ou nécessairement : il veut librement; liberté et nécessité sont donc en lui identiques. En se déployant, il se multiplie en toutes choses; et cependant il reste en lui-même, toujours un et simple. Il engendre toutes les quantités, toutes les qualités, toutes les relations, et en lui-même il est supérieur à tout : il est absolu.

La vie est une métamorphose de la mort : la mort est une métamorphose de la vie. Dieu est la puissance qui se transforme en toutes choses, et qui n'en demeure pas moins toujours une, toujours la même en soi. Comme du

1. *Causa, principio, e uno.* Dial. 5.

grain de froment jaillit l'épi, toute existence procède du germe universel. Chaque être est une unité active et vivante qui se multiplie et s'épanouit à l'image de Dieu même : chaque être est une *monade*, reproduisant sous une forme particulière la monade des monades, l'unité des unités, qui est Dieu. Chaque être est donc une âme, et le corps est plutôt une apparence qu'une réalité. « La vérité n'est dans l'être sensible que comme dans un miroir ; c'est dans l'âme qu'elle est avec sa propre et vive forme[1]. » Se répandre, se concentrer, voilà la vie de la monade ; son mouvement d'expansion vers le dehors produit ce que nous appelons la corporéité, son retour sur elle-même produit la pensée. Chaque chose est un centre qui devient sphère et une sphère qui redevient centre. La naissance est l'expansion du centre ; la vie est la durée de la sphère ; la mort est la contraction de la sphère et son retour au centre. Sous ce mouvement alternatif de la vie et de la mort subsiste, comme le lit immobile de l'océan sous les flots qui se succèdent, l'unité éternelle, immuable et infinie.

Toutes ces idées néo-platoniciennes, encore vagues chez Bruno et produites par inspiration plutôt que par méthode, contiennent en germe les systèmes opposés de Spinoza et de Leibniz, ainsi que les principales doctrines de la métaphysique allemande. Mais Bruno diffère de Spinoza en ce qu'il admet avec Platon que Dieu est une cause finale, agissant en vue d'un but, tandis qu'il n'y a point de but pour Spinoza. Bruno diffère aussi de Leibniz, en ce qu'il semble identifier la substance du monde avec Dieu même. C'est un mélange de panthéisme platonicien et de spiritualisme platonicien, qui tantôt paraît absorber l'individu dans l'être universel, tantôt répand l'universel dans les individus.

1. De l'infinité, *Dialogues*, I, page 1.

LIVRE VI

LE PLATONISME DANS LA PHILOSOPHIE MODERNE

I. Descartes. — II. Bossuet; Fénelon. — III. Malebranche. — IV. Spinoza. — V. Leibniz. — VI. Berkeley. — VII. Kant. — VIII. Fichte. — IX. Schelling. — X. Hegel. — XI. Schopenhauer.

I. L'intelligence, en apercevant les objets, est modifiée de diverses manières ; ce sont ces modifications causées par les objets que Descartes appelle *idées*. Les idées *adventices* ont leur occasion extérieure dans des mouvements transmis au cerveau par les objets matériels ; mais elles ne ressemblent pas plus à ces mouvements qui les produisent que la sensation d'une piqûre ne ressemble à une épingle, ou celle de chatouillement à une plume qui vous chatouille. Ce que nous éprouvons en sentant le son n'est point semblable à ce qui se passe dans le corps sonore, car, dans ce corps, il n'y a que des mouvements ; de même, la sensation de la lumière ne ressemble pas aux mouvements de l'éther qui la produisent. Il n'y a de véritablement réel au dehors de nous que l'étendue et le mouvement ; les autres qualités prétendues de la matière, son, couleur, odeur, saveur, existent plutôt en nous que dans les choses : ce sont des idées ou modifications de la conscience, plutôt que des objets. S'il en est ainsi, peut-on dire que les idées adventices, qui semblent venir du dehors, en viennent réellement? — Non. Les idées ne se

promènent pas des objets à nous, comme l'imaginèrent Démocrite et Épicure. Les idées naissent en nous à l'occasion des mouvements extérieurs. « Les organes des sens ne nous apportent rien qui soit tel que l'idée formée à leur occasion. » Il faut donc admettre que l'esprit renferme en puissance toutes ces modifications qui se développent en lui à l'occasion des objets extérieurs. Des idées adventices nous remontons ainsi aux idées véritables, selon Descartes, qui naissent en nous et sont appelées pour cela *innées* ou *naturelles*. « Ce ne sont pas des idées représentées dans quelque partie de notre esprit, comme un grand nombre de vers dans un manuscrit de Virgile, mais elles y sont en puissance comme les figures dans la cire. » — « Je ne me persuade pas que l'esprit d'un petit enfant médite dans le ventre de sa mère sur les choses métaphysiques... Il a les idées de Dieu, de lui-même, et de toutes ces vérités qui de soi sont connues, comme les personnes adultes les ont lorsqu'elles n'y pensent point. »

L'idée de la perfection à laquelle nous nous comparons pour juger que nous sommes imparfaits, et qui est comme l'idée culminante de la raison, paraît à Descartes une preuve de l'existence de Dieu. Toute idée est un effet qui exige une cause. De plus, la cause doit contenir tout ce que contient l'effet, sinon sous la même forme, au moins sous une forme éminente. Donc l'idée de la perfection, que je trouve en moi, doit avoir une cause qui contienne éminemment tout ce qu'elle renferme. Or, est-ce moi qui suis la cause d'une telle idée? Pour cela, il faudrait que j'eusse en moi *éminemment* ce qu'elle contient; mais je ne trouve en moi rien que d'imparfait, et l'idée même de la perfection absolue me fait sentir toute mon infériorité. Cette idée n'a donc point sa cause en moi-même. On dira que je conçois l'infini et le parfait par une simple négation du fini et de l'imparfait que je trouve en moi. Mais, selon Descartes comme selon Platon, l'idée de perfection infinie n'est pas négative : c'est, au con-

traire, la plus positive de toutes, puisqu'elle exprime la réalité la plus parfaite. Je ne conçois même le fini et l'imparfait que comme une négation partielle de la perfection infinie. C'est donc par contraste avec le parfait que je conçois l'imparfait, et non par la négation de l'imparfait que je conçois le parfait. On dira encore que j'ai composé l'idée de perfection par une combinaison des autres idées, comme je compose les idées factices de centaure ou de chimère. Mais en premier lieu, répond Descartes, une combinaison de choses imparfaites ne saurait produire l'idée du parfait ; en second lieu, on ne peut montrer quels sont les éléments prétendus dont se composerait l'idée de perfection ; en troisième lieu, l'idée du parfait est, comme le croyait Platon, une et simple; c'est même la plus simple des idées, au point qu'elle exclut toute composition et tout mélange. Enfin, comme l'idée du parfait ne saurait être adventice ni venir des choses imparfaites qui m'environnent, il ne reste plus, à en croire Descartes, qu'une cause capable de la produire : savoir un être qui contienne *réellement* en soi toute la perfection que renferme cette idée, et qui en soit le *modèle original* en même temps que la cause.

Cependant Descartes s'adresse à lui-même une objection : — « Peut-être que je suis quelque chose de plus que je ne m'imagine, et que toutes les perfections que j'attribue à la nature d'un Dieu sont en quelque façon en moi en puissance, quoiqu'elles ne se produisent point encore et ne se fassent point paraître par leurs actions. En effet, j'expérimente déjà que ma connaissance s'augmente et se perfectionne peu à peu ; et je ne vois rien qui puisse empêcher qu'elle ne s'augmente ainsi de plus en plus jusqu'à l'infini », et ainsi des autres qualités. — « Toutefois, répond Descartes, encore que ma connaissance s'augmenterait de plus en plus, je ne laisse pas de concevoir qu'elle ne saurait jamais être *actuellement* infinie... Mais je conçois Dieu actuellement infini, en un si haut degré qu'il ne se peut rien ajouter à la souveraine

perfection qu'il possède... En lui, rien ne se rencontre seulement en puissance, mais tout y est actuellement et en effet. » Enfin, une idée ne saurait être produite « par un être qui existe seulement en puissance, lequel à proprement parler n'est rien; mais seulement par un être formel ou actuel [1] ».

Ainsi ce n'est pas ma perfectibilité indéfinie qui me donne l'idée de la perfection; c'est au contraire l'idée de la perfection qui, présente en moi dès l'origine comme un objet de pensée et de désir, me fait penser et désirer pour moi-même un perfectionnement indéfini. Descartes se croit donc le droit de conclure ce que concluait Platon : « Puisque je pense et que je pense Dieu, Dieu existe. »

Descartes se flatte d'atteindre encore Dieu par un autre procédé dialectique, qui ne consiste plus, comme les deux précédents, à remonter des effets aux causes, mais à déduire d'une idée tout ce qu'elle renferme clairement dans sa définition essentielle. Une perfection qui n'enveloppe pas en elle-même l'existence et qui a besoin d'autre chose que d'elle-même pour exister, n'est-ce pas une perfection dépendante, une perfection impuissante à se donner l'être, une perfection imparfaite? Donc, selon Descartes, le raisonnement des athées revient à dire : « Je conçois bien la perfection, seulement je la conçois imparfaite » ; cette proposition, étant contradictoire, est inadmissible. — Tel est l'argument déductif inspiré de Platon, que saint Anselme avait déjà trouvé et que Descartes retrouve. Si l'idée de perfection et l'idée d'existence sont inséparables dans la pensée, c'est selon lui qu'elles le sont dans la réalité, qui d'ailleurs ne nous est connue que par notre pensée même.

Après avoir essayé de démontrer l'existence de Dieu par ses effets et par sa définition essentielle, Descartes prétend déterminer ses principaux attributs en élevant à l'infini les perfections qui sont en nous.

1. IIIe *Méditation*.

Puisque nous sommes intelligence et volonté, Dieu est intelligent, Dieu est libre. De ces deux attributs, c'est le dernier qui exprime véritablement, selon Descartes, la nature de Dieu. La liberté divine est absolue ; elle est aussi absolument créatrice ; elle produit non seulement l'existence des choses, mais leur essence et leurs lois, tellement que les principes universels de la logique et ceux même de la morale tirent leur vérité de l'acte divin. Ce n'est pas pour avoir vu qu'une chose était meilleure que Dieu l'a faite, mais c'est parce qu'il l'a faite qu'elle est meilleure. « Il n'en est point ainsi de l'homme, qui trouve déjà la nature de la vérité et de la bonté établie et déterminée en Dieu. »

En concevant Dieu comme volonté absolue, Descartes sort du pur intellectualisme, qui interprétait Platon en faisant de l'intelligence le principe absolu des choses. Selon Descartes, la volonté est libre, l'intelligence est nécessaire ; si donc le premier principe des choses n'était qu'une intelligence, la nécessité envahirait tout ; mais, s'il est une volonté, il y a place aussi pour la liberté dans l'univers. Nous ne devons même pas nous figurer, dit-il, la vérité éternelle comme une chose indépendante de la volonté divine, qui imposerait ses lois à Dieu : « Les vérités métaphysiques, que vous nommez éternelles, ont été établies par Dieu et en dépendent entièrement, ainsi que tout le reste des créatures. C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne, et l'assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. » En outre, les premières vérités métaphysiques et logiques, étant pour nous compréhensibles, ont un caractère borné et fini ; or, pour cette raison même, de telles vérités ne peuvent être le principe infini et absolu, qui doit échapper à toute compréhension de l'entendement [1].

1. « La plupart des hommes ne considèrent pas Dieu comme un être infini et incompréhensible, et qui est le seul auteur duquel toutes choses dépendent... Parce qu'ils comprennent parfaitement les vérités mathématiques et non pas

Descartes introduit ici dans la philosophie moderne une idée des plus importantes : à savoir que le *nécessaire* n'est pas primitif ou absolu, et que le *libre* peut seul offrir ce caractère. Descartes, continuant la pensée de Duns Scot et des écoles mystiques, suppose que le fond de l'existence ne doit pas être une nécessité physique, de quelque genre qu'elle soit, mais une volonté, parce que la volonté est seule infinie et absolue. Il reste d'ailleurs toujours à savoir si cette volonté primitive est seulement immanente au monde, ou si elle a encore, en dehors du monde, une existence transcendante dans un Dieu. Descartes admet la solution théologique ; c'est à Dieu qu'il attribue la liberté primitive d'où sort tout le reste. Ce point étant une fois admis, le reste de sa doctrine se développe logiquement. Ce qui donne une apparence d'étrangeté à cette doctrine, c'est, dit-il, la fausse idée que la plupart des hommes se font de la liberté. On confond trop souvent la liberté avec l'arbitraire, c'est-à-dire avec l'indifférence qui réalise une chose plutôt que l'autre par une sorte de hasard. Une telle liberté est mobile et variable comme le caprice. On en conclut que, si la volonté primitive d'où tout sort produisait la vérité des choses, cette vérité pourrait changer du jour au lendemain par un acte de volonté capricieuse ; on ne réfléchit pas que, par cela même qu'on suppose un premier principe libre, on le suppose soustrait à toute influence extérieure qui pourrait modifier son vouloir : il ne doit donc pas changer, comme nous, d'humeur et de dessein avec les circonstances, avec les temps, avec les lieux. La volonté

celle de l'existence de Dieu, ce n'est pas merveille s'ils ne croient pas qu'elles en dépendent. Mais ils devraient juger au contraire, puisque Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain et que la nécessité de ces vérités n'excède point notre connaissance, qu'elles sont quelque chose de moindre et de sujet à cette puissance incompréhensible. » (Lettre CXII.)

absolue, à vrai dire, ne doit pas être moins supérieure au caprice du hasard qu'à la contrainte du destin. — « On vous dira que, si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un roi fait de ses lois. A quoi il faut répondre que oui, *si sa volonté peut changer*. — Mais je les comprends comme éternelles et immuables. — Et moi je juge de même de Dieu [1]. » C'est donc, selon Descartes, à une liberté primitive, quelle qu'elle soit, et non à je ne sais quelle nécessité primitive, qu'il faut attribuer l'immutabilité. L'unité primordiale du Bien, conçue par Platon, prend aussi le nom de liberté.

Mais alors d'où vient la nécessité que nous apercevons dans les axiomes de logique ou de métaphysique? — De notre dépendance, répond Descartes, qui fait que nous trouvons la vérité toute faite, l'essence, comme une loi imposée à notre intelligence, au lieu de nous sentir nous-mêmes l'origine de la vérité et de ses lois.

« Notre esprit est fini, et créé de telle nature qu'il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles; mais non pas tel qu'il puisse aussi concevoir comme possibles *celles que Dieu aurait pu rendre possibles, mais qu'il a voulu toutefois rendre impossibles*... Encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues; car c'est tout autre chose *de vouloir qu'elles fussent nécessaires* et *de le vouloir nécessairement ou d'être nécessité à le vouloir*. » Les Idées platoniciennes, les vérités éternelles sont donc, comme dans Platon même, dérivées d'un principe supérieur à l'essence, mais que Descartes se représente sur le type de la volonté.

II. Le dieu de Bossuet et de Fénelon n'est point cette volonté supérieure à la pensée proprement dite, mais plutôt une pensée qui soumet la volonté à ses lois. C'est

1. Lettre à Mersenne du 15 avril 1630. Ed. Garnier, IV, 303.

la raison universelle, « toujours existante et toujours entendue » ; c'est le monde intelligible décrit par Platon.

Bossuet et Fénelon admettent toutes les preuves cartésiennes et platoniciennes de l'existence de Dieu, en y joignant la preuve populaire par les causes finales. Ils insistent surtout sur cette idée du parfait ou de l'infini que Descartes avait représentée, avec saint Anselme, comme enveloppant en elle-même l'existence. Bossuet, principalement, donne à l'argument ontologique une forme plus simple et plus éloquente tout à la fois, qui est aussi plus platonicienne : — « Pourquoi l'imparfait serait-il, et le parfait ne serait-il pas?... La perfection est-elle donc un obstacle à l'être? Non, elle est la raison d'être. »

Descartes n'admettait aucune intuition intellectuelle de Dieu : selon lui, l'idée de Dieu est une idée pure, non une vision. Bossuet et surtout Fénelon, s'inspirant davantage de saint Augustin, penchent pour la théorie platonicienne de l'intuition rationnelle. Enfin nous allons voir Malebranche, absorbant dans le cartésianisme les doctrines de saint Augustin et par cela même de Platon, développer la théorie d'une vision de Dieu, ou, qui plus est, d'une vision de toutes choses en Dieu, et renouveler ainsi l'idéalisme platonicien.

III. Descartes, en considérant les pensées claires et évidentes comme certaines, n'avait pourtant vu là qu'un critérium de vérité intérieure, qu'il prétendait compléter par la foi à la véracité divine, principe supérieur d'harmonie entre la pensée et la réalité. Malebranche, au contraire, s'efforce d'identifier immédiatement ce qui est dans la pensée avec ce qui est dans l'être, l'intelligible avec le réel, et de montrer que la vérité intérieure ne fait qu'un avec la vérité absolue.

Pour cela, Malebranche admet, avec Platon, que *le néant n'est point intelligible ou visible,* que *ne rien voir, c'est ne point voir, ne rien penser, c'est ne point*

penser. D'où il suivrait que *tout ce qu'on voit clairement*, *directement*, *immédiatement*, *existe nécessairement*. Voilà donc la pensée tellement unie à l'être que toute pensée véritable et digne de ce nom est inséparable de l'être et, en conséquence, absolument certaine.

Cet être dont Malebranche fait l'objet immédiat de l'intelligence, ce n'est point l'existence sensible, mais l'être intelligible, l'essence universelle et immuable des choses. Par là Malebranche revient à Platon : selon lui, nous ne verrions pas les choses en elles-mêmes, mais dans leurs idées ou possibilités éternelles.

D'idées en idées, de possibilités en possibilités, on remonte enfin à un être qu'on ne peut plus concevoir comme simplement possible, puisqu'il ne dépend plus d'un être supérieur. C'est l'être pur, l'être sans restriction, l'être infini, que Malebranche identifie immédiatement avec Dieu. Puisque je pense l'être infini, ajoute-t-il, et que le néant ne peut être pensé ou aperçu, l'être infini existe, et il existe tel que je l'aperçois, c'est-à-dire comme un être qui n'est plus seulement possible par un autre, mais nécessaire par soi. « On ne peut pas voir Dieu comme simplement possible; rien ne le comprend, rien ne peut le représenter; si donc on y pense, il faut qu'il soit. »

En outre, puisque je n'aperçois pas Dieu simplement dans sa possibilité éternelle comme j'aperçois les autres choses, mais dans son éternelle actualité, on ne doit pas dire que je vois Dieu dans son idée comme je vois les autres choses dans leurs idées : je vois Dieu en lui-même et toutes les autres choses en Dieu. En d'autres termes, d'après Malebranche, Dieu est possible ou intelligible par soi; les autres choses ne sont intelligibles que par Dieu. Je ne pense les choses que dans leur intelligibilité ou dans leur idée; donc je ne les pense qu'en Dieu; et Dieu, je le pense en lui-même. Je ne vois pas Dieu dans une idée supérieure : il est l'idée des idées : il est l'être absolument intelligible et absolument réel par lui-même.

« Prenez garde que Dieu ou l'infini n'est pas visible par une idée qui le représente. L'infini est à lui-même son idée. Il n'a point d'archétype. Il n'y a que les créatures qui soient visibles par des idées qui les représentent avant même qu'elles soient faites. On peut voir un cercle, une maison, un soleil, sans qu'il y en ait ; car tout ce qui est fini se peut voir dans l'infini, qui en renferme les idées intelligibles. Mais l'infini ne se peut voir qu'en lui-même ; car rien de fini ne peut représenter l'infini. Si on pense à Dieu, il faut qu'il soit. Tel être, quoique connu, peut n'exister point. On peut nier son essence sans son existence, son idée sans lui. Mais on ne peut voir l'essence de l'infini sans son existence, l'idée de l'être sans l'être : car l'Etre n'a point d'idée qui le représente. » (*II*[e] *entretien sur la Métaph.*) Ainsi la théorie platonicienne des Idées, fondue avec la preuve ontologique de saint Anselme et de Descartes, aboutit à la doctrine de la *vision en Dieu.*

Quand nous pensons à Dieu, selon Malebranche, c'est Dieu qui est présent sans intermédiaire à notre pensée, et quand nous voyons les autres choses, c'est en lui que nous les voyons comme en une éternelle lumière. Dieu, selon cette doctrine, n'a donc pas besoin d'être prouvé ; ce sont les autres choses qui en ont besoin. « Les preuves de l'existence de Dieu, tirées de l'idée que nous avons de l'infini, sont preuves de simple vue. » (*Recherche de la Vérité*, II, 6.) Malebranche dit encore : *Il semble même que l'esprit ne serait encore pas capable de se représenter les Idées universelles de genre, d'espèce, etc., s'il ne voyait tous les êtres renfermés en un* (c'est-à-dire dans leur Idée). *Car, toute créature étant un être particulier, on ne peut pas dire qu'on voie quelque chose de créé, lorsqu'on voit un triangle en général. Enfin je ne crois pas qu'on puisse rendre raison de plusieurs vérités abstraites et générales, que par la présence de celui qui peut éclairer l'esprit en une*

infinité de façons différentes. (*Recherche de la vérité*, v. III, ch. 6.)

Voici maintenant les conséquences de cette identité entre l'idée de Dieu et Dieu même immédiatement présent. La première conséquence, c'est qu'en définitive, nous ne voyons que Dieu, nous ne pensons que Dieu. Et en effet, pour Malebranche, l'existence des autres êtres est incertaine, par cela même qu'elle n'est point directement aperçue : si nous croyons à l'existence du soleil et des autres choses matérielles, c'est par foi en Dieu. Quant à notre âme, nous n'en avons qu'un sentiment confus, et notre propre existence ne se révèle clairement à nous que dans notre pensée, qui elle-même n'existe qu'en Dieu.

Dès lors, n'y a-t-il pas lieu de se demander si, dans cette philosophie néo-platonique, notre existence ne se confond pas avec l'existence divine? Puisque « rien de fini ne peut représenter Dieu », puisque l'idée de Dieu est Dieu même, puisque la pensée de Dieu est la présence immédiate de Dieu, il n'y a qu'un pas à faire pour dire avec Spinoza que c'est Dieu qui pense en nous, et que, la pensée étant tout notre être, c'est Dieu qui existe en nous.

IV. La doctrine de Spinoza est peut-être la forme la plus parfaite à laquelle soit parvenue cette philosophie tout intellectuelle et rationaliste, inspirée surtout par Platon, qui considère la raison comme l'*essence* des choses. Que serait une philosophie rigoureusement déduite des données de l'intelligence, sans l'introduction d'élément emprunté à la volonté? C'est ce que peuvent montrer la méthode et le système de Spinoza. Celui-ci ne voit rien que du point de vue intellectuel. Prenant le mot de *pensée*, employé par Descartes, dans un sens plus rigoureux qui en exclut l'activité volontaire, il n'aperçoit en lui-même que la pensée proprement dite et, sous la pensée, l'être universel de Platon.

Le Dieu de Spinoza est une puissance nécessaire ;

l'univers, qui au fond lui est identique, ne contiendra que nécessité.

Pour l'imagination, qui se représente tout sous une forme finie et incomplète, il y a sans doute des choses contingentes : mais ce n'est là, selon Spinoza, qu'une apparence. Pour la raison, tout ce qui est est objet de science, tout est nécessaire. Notre ignorance seule nous fait croire que ce qui est pourrait ne pas être : ne voyant pas les causes, nous croyons que les effets pourraient ne pas exister, et nous les appelons alors contingents ; mais, plus la science fait de progrès dans la connaissance des causes, plus elle découvre de nécessités. Nous pouvons bien, par l'imagination, supposer que ce grain de sable aurait pu ne pas être à cette place ; mais, s'il eût été ailleurs, il eût existé aussi un changement dans une autre chose, puis dans une autre à l'infini : l'univers entier eût été changé, ou plutôt détruit ; car il est tout entier ce qu'il est, ou il n'est pas.

L'universelle nécessité se développe pour nous en deux séries parallèles de phénomènes ou modes : les modes de l'étendue et les modes de la pensée, entre lesquels il y a une exacte correspondance, une réciprocité absolue. Chaque pensée correspond à un mouvement ; chaque mouvement correspond à une pensée ; l'ordre et la connexion des pensées sont identiques à l'ordre et à la connexion des mouvements. Ce sont les deux faces inséparables d'une même existence qui se développe, et qui a encore une infinité d'autres faces que nous ne connaissons pas. Ce qu'on appelle corps n'est qu'une suite de mouvements, que notre imagination sépare des autres mouvements quoique en réalité tout soit inséparable. Ce qu'on appelle âme n'est qu'une série de pensées, qui se pensent elles-mêmes en pensant le corps. L'âme est une Idée de Dieu.

« Toute chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » ; tel est le principe fondamental qui joue le même rôle dans la théorie des passions que

le principe de la permanence des forces dans la physique. « Cet effort par lequel toute chose tend à persévérer dans son être n'enveloppe aucun temps fini, mais un temps indéfini. » C'est ce que Platon avait déjà dit dans le *Banquet*. « L'âme, soit en tant qu'elle a des idées claires et distinctes, soit en tant qu'elle en a de confuses, s'efforce de persévérer indéfiniment dans son être, et a conscience de cet effort... Cet effort, quand il se rapporte exclusivement à l'âme, s'appelle volonté : mais quand il se rapporte à l'âme et au corps tout ensemble, il se nomme appétit... Le désir, c'est l'appétit ayant conscience de lui-même. Il résulte de tout cela que ce qui fonde l'effort, le vouloir, l'appétit, le désir, ce n'est pas qu'on ait jugé qu'une chose est bonne ; mais, au contraire, on juge qu'une chose est bonne par cela même qu'on y tend par l'effort, le vouloir, l'appétit, le désir [1]. On reconnaît l'Ἔρως de Platon, l'ὄρεξις d'Aristote. Spinoza, revenant à la pensée antique, identifie entièrement l'amour avec le désir : il n'admet dans l'idéal de l'amour aucun don libre de soi-même, aucun acte de volonté, et il rejette toute définition qui envelopperait une telle idée. « Cette définition : *aimer, c'est vouloir s'unir à l'objet aimé*, exprime une propriété de l'aimant, et non son essence... Il faut observer qu'en disant que c'est une propriété de l'aimant de vouloir s'unir à l'objet aimé, je n'entends pas par ce vouloir un consentement de l'âme, une détermination délibérée, une libre décision enfin (car tout cela est fantastique)... Je n'entends pas non plus le désir de s'unir à l'objet aimé quand il est *absent* ou de *continuer* à jouir de sa présence quand il est devant nous ; car l'amour peut se concevoir abstraction faite de ce désir. J'entends par ce vouloir la paix intérieure de l'aimant en présence de l'objet aimé, laquelle ajoute à sa joie ou du moins lui donne un aliment [2]. »

1. *Ethique*, III, VI, VII, VIII et suiv.
2. Partie III, Appendice, VI.

La morale de Spinoza est celle du fatalisme absolu et exclusif. Personne peut-être n'a rejeté avec plus de rigueur que Spinoza, sans reculer devant aucune conséquence, tout ce qui peut ressembler à un bien vraiment libre, à un réel mérite. La vie la plus raisonnable est aussi la vie la plus libre, si on entend par liberté, avec Platon et les stoïciens, une puissance qui n'est déterminée que par soi. La raison, en effet, comprend la nécessité des choses, qui est sa nécessité propre, et, par cette intelligence de la nécessité, elle devient libre. Si nous pouvions apercevoir la nécessité universelle, nous ne ferions qu'un avec cette nécessité même, avec l'Idée, qui ne se distinguerait plus de notre raison; et ne recevant plus du dehors aucune loi, nous jouirions d'une liberté infinie, identique à la béatitude infinie. Tel est Dieu.

Principe de sagesse et de liberté, Dieu n'est pas loin de nous : il est en nous, ou plutôt nous sommes en lui; il est nous-mêmes dans le fond de notre être et de notre pensée. Nous n'avons qu'à nous dégager de l'extérieur pour nous rapprocher de la substance universelle dont nous sommes les modes. Pour cela, il faut accroître notre science, et, par la science, notre conscience de la nécessité universelle, des Idées divines.

A mesure que nous rentrons ainsi en nous et en Dieu, les passions perdent leur force; sous cette surface agitée de l'océan sensible, nous retrouvons peu à peu le calme des eaux profondes, et si nous pouvions toucher en quelque sorte le fond de cette mer, c'est-à-dire la substance immuable, nous verrions l'orage passer sur notre tête sans la toucher. Comprendre, voilà donc le bonheur; et comprendre, c'est remonter jusqu'au principe des principes et à l'Idée des Idées, qui est Dieu : « La suprême vertu de l'âme, c'est de connaître Dieu. »

Pour cela, il faut concevoir les choses sous l'idée de l'éternité, *sub specie æterni*; car l'éternité est l'essence

même de Dieu. De là ce théorème tout platonicien qui excitait l'admiration de Schelling : « Notre âme, en tant qu'elle connaît son corps et soi-même sous le caractère de l'éternité, possède nécessairement la connaissance de Dieu, et sait qu'elle est en Dieu et est conçue par Dieu. » Or on voit les choses dans leur éternité quand on les voit dans leur nécessité, c'est-à-dire dans leur raison première.

En nous identifiant à l'éternelle necessité qui fait dériver de Dieu toutes choses, nous aimons Dieu. Du même coup, nous aimons tous les autres hommes. Car « l'amour de Dieu », dit Spinoza en termes qui rappellent le *Timée*, « ne peut être souillé par aucun sentiment d'*envie* ni de *jalousie*[1], et il est entretenu en nous avec d'autant plus de force que nous nous représentons un plus grand nombre d'hommes comme unis avec Dieu de ce même lien d'amour. »

C'est seulement par cet amour que nous pouvons nous élever au-dessus de la durée et jouir de la vie éternelle décrite dans le *Phédon*. « L'âme, dit Spinoza, ne peut rien imaginer ni se souvenir d'aucune chose passée qu'à condition que le corps continue d'exister », mais l'âme ne vit point seulement dans la durée. N'y a-t-il pas en Dieu quelque chose qui fonde l'éternelle nécessité de notre âme, et que Dieu conçoit? Cette chose est donc une *idée* de Dieu, qui a une éternelle existence. Eh bien, l'idée éternelle de l'âme, c'est l'âme elle-même dans son éternité. Sans doute, ajoute magnifiquement Spinoza avec l'auteur du *Phédon* et du *Timée*, « il est impossible que nous nous *souvenions* d'avoir existé avant le corps, puisqu'aucune trace de cette existence ne se peut rencontrer dans le corps, et que l'éternité ne se peut mesurer par le temps, ni avoir avec le temps aucune relation; et cependant nous *sentons*, nous *éprouvons* que nous sommes

1. Φθόνου δ'ἐκτὸς ὤν.

éternels. L'âme, en effet, ne sent pas moins les choses qu'elle conçoit par l'entendement que celles qu'elle a dans la mémoire. Les yeux de l'âme, ces yeux qui lui font voir et observer les choses, ce sont les démonstrations. Aussi, quoique nous ne nous souvenions pas d'avoir existé avant le corps, nous sentons cependant que notre âme, en tant qu'elle enveloppe l'essence du corps sous le caractère de l'éternité, est éternelle, et que cette existence éternelle ne peut se mesurer par le temps ou s'étendre dans la durée. Ainsi donc on ne peut dire que notre âme *dure*, et son existence ne peut être enfermée dans les limites d'un temps déterminé qu'en tant qu'elle enveloppe l'existence actuelle du corps; et c'est aussi à cette condition seulement qu'elle a le pouvoir de déterminer dans le temps l'existence des choses, et de les concevoir sous la notion de durée. » A cette hauteur où Spinoza s'est élevé par la force de sa pensée, il semble que, dans sa voix même et dans le grave accent de son style, retentisse je ne sais quoi d'éternel : *Non mortale sonat.*

« Si l'on examine », dit-il encore, « l'opinion du commun des hommes, on verra qu'ils ont conscience de l'éternité de leur âme, mais qu'ils confondent cette éternité avec la durée, et la conçoivent par l'imagination et la mémoire, persuadés que tout cela subsiste après la mort. » Mais qu'est-ce qui peut subsister? — L'intelligence ou la conscience de la vérité éternelle, c'est-à-dire de Dieu. Cette intelligence ne fait qu'un avec l'amour de la vérité éternelle, et Spinoza l'appelle l'*amour intellectuel de Dieu*. Intellectuel, disons-nous, et non pas moral. Spinoza ne s'élève jamais au-dessus de la pure intelligence. Toutefois l'intelligence est déjà si belle en elle-même qu'elle finit par éclairer toute cette doctrine de sa lumière.

« Il n'y a d'amour éternel, dit Spinoza, que l'amour intellectuel. » Et il ajoute : « Dieu s'aime soi-même d'un amour intellectuel infini. » Confondre notre amour de Dieu avec cet amour de Dieu pour soi, voilà la vie éter-

nelle : nous vivons alors en Dieu, nous sommes Dieu. « L'amour intellectuel de l'âme pour Dieu est l'amour même que Dieu éprouve pour soi, non pas en tant qu'infini, mais en tant que sa nature peut s'exprimer par l'essence de l'âme humaine considérée sous l'idée de l'éternité: en d'autres termes, l'amour intellectuel de l'âme pour Dieu est une partie de l'amour infini que Dieu a pour soi-même... Il résulte de là que Dieu, en tant qu'il s'aime lui-même, aime aussi les hommes, et par conséquent que l'amour de Dieu pour les hommes et l'amour intellectuel des hommes pour Dieu ne sont qu'une seule et même chose. Ceci nous fait clairement comprendre en quoi consiste notre salut, notre béatitude, en d'autres termes notre liberté, savoir, dans un amour constant et éternel pour Dieu, ou, si l'on veut, dans l'amour de Dieu pour nous [1]. »

Plus nous aimons Dieu, c'est-à-dire plus nous le connaissons, plus nous vivons de la vie bienheureuse et éternelle. « A mesure que l'âme connaît un plus grand nombre de choses d'une connaissance du second et du troisième genre (la connaissance scientifique et métaphysique par les idées), elle est moins sujette à pâtir sous l'influence des affections mauvaises, et elle a moins de crainte de la mort... Il en résulte que l'âme peut être d'une nature telle que ce qui périt d'elle avec le corps ne soit d'aucun prix en comparaison de ce qui continue d'exister après la mort. » L'impersonnelle raison, voilà ce qui subsiste; la mémoire et l'imagination, voilà ce qui disparaît. C'est ce qu'avait laissé entrevoir Platon et ce qu'avait dit déjà Aristote en admettant l'éternité de l'entendement actif. « La partie éternelle de l'âme, dit Spinoza, c'est l'entendement, par qui seul nous agissons; et celle qui périt, c'est l'imagination, principe de toutes nos facultés passives. »

1. *Éthique,* V, XXXVI.

L'éternité de l'âme, qui est sa béatitude, ne doit pas être considérée comme un salaire de la vertu. « Alors même, dit Spinoza, que nous ne saurions pas que notre âme est éternelle, nous ne cesserions pas de tenir pour les premiers objets de la vie humaine la piété, la religion, en un mot tout ce qui se rapporte à l'intrépidité et à la générosité de l'âme... Nous nous écartons ici, à ce qu'il semble, de la croyance vulgaire. Car la plupart des hommes pensent qu'ils ne sont libres qu'autant qu'il leur est permis d'obéir à leurs passions, et qu'ils cèdent sur leur droit tout ce qu'ils accordent aux commandements de la loi divine. La piété, la religion et toutes les vertus qui se rapportent à la force d'âme, sont donc à leurs yeux des fardeaux dont ils espèrent se débarrasser à la mort, en recevant le prix de leur esclavage, c'est-à-dire de leur soumission à la religion et à la piété? Et ce n'est pas cette seule espérance qui les conduit; la crainte des terribles supplices dont ils sont menacés dans l'autre monde est encore un motif puissant qui les détermine à vivre, autant que leur faiblesse et leur âme impuissante le comporte, selon les commandements de la loi divine. » Sans cette espérance et cette crainte, combien d'hommes se croiraient autorisés par la raison à suivre leurs passions! « Croyance absurde, à mon avis, autant que celle d'un homme qui s'emplirait le corps de poisons et d'aliments mortels, par cette belle raison qu'il n'espère pas jouir pendant toute l'éternité d'une bonne nourriture; ou qui, voyant que l'âme n'est pas éternelle ou immortelle, renoncerait à la raison et désirerait devenir fou; toutes choses tellement énormes qu'elles méritent à peine qu'on s'en occupe... La béatitude n'est pas le prix de la vertu, c'est la vertu elle-même; et ce n'est point parce que nous contenons nos mauvaises passions que nous la possédons; c'est parce que nous la possédons que nous sommes capables de contenir nos mauvaises passions. »

Spinoza termine son livre par les lignes suivantes :

« Les principes que j'ai établis font voir clairement l'excellence du sage, et sa supériorité sur l'ignorant que l'aveugle passion conduit. Celui-ci, outre qu'il est agité en mille sens divers par les causes extérieures et ne possède jamais la véritable paix de l'âme, est dans l'oubli de soi-même et de Dieu et de toutes choses; et pour lui, cesser de pâtir, c'est cesser d'être. Au contraire, l'âme du sage peut à peine être troublée. Possédant par une sorte de nécessité éternelle la conscience de soi-même et de Dieu et des choses, jamais il ne cesse d'être, et la véritable paix de l'âme, il la possède pour toujours. »

Le spinozisme, c'est le monisme platonicien poussé jusqu'à ses extrêmes conséquences. Toute différence a disparu entre les idées des choses et le fond des choses mêmes; le monde intelligible et le monde sensible ne sont qu'un même monde vu ici dans sa confusion et là dans son principe.

V. Selon Leibniz comme selon Platon, la nature et l'esprit se répondent : les lois de la pensée sont celles des choses. Si donc nous voulons comprendre les premiers principes de la nature, regardons dans notre raison.

La raison a deux grandes lois qu'elle applique aussitôt que l'expérience lui en fournit l'occasion. La première est l'axiome de contradiction; la seconde est l'axiome de raison suffisante : rien n'existe sans une raison qui suffit à l'expliquer.

L'axiome de contradiction correspond au *possible*; celui de raison suffisante à l'*actuel*. Car ce n'est pas assez, pour qu'une chose existe actuellement, qu'elle n'implique pas contradiction et soit possible en son essence : il faut encore une raison suffisante pour laquelle elle est passée à l'existence et s'est réalisée dans la création. Cette raison, selon Leibniz comme selon le *Timée*, c'est l'ordre, c'est la convenance et l'harmonie. L'esprit de l'homme doit se pénétrer de ce principe, que tout est régulier et ordonné;

car rien n'existe qui ne soit intelligible ou rationnel, et qui n'ait par là un titre à l'existence.

L'expérience, sans la raison, ne fournirait que des liaisons ou associations d'images, comme celles qui servent de guide aux animaux. L'homme seul, d'après Leibniz comme d'après Platon, connaît l'enchaînement des raisons, parce qu'il a une faculté supérieure, portant le même nom que son objet : la Raison. Et qu'y a-t-il d'inné à cette faculté? elle-même. Cela suffit pour renverser la maxime des sensualistes, défendue par Locke : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu;* Leibniz ajoute : *nisi ipse intellectus.* La théorie platonicienne des idées innées reçoit ainsi sa forme la plus haute.

En possession des grandes lois de l'intelligence, passons à l'étude des choses elles-mêmes; allons de l'ordre idéal à l'ordre réel, qui n'en est que l'expression. Leibniz l'affirme d'avance avec Platon, ce que la raison retrouvera dans la nature, c'est elle-même.

Tout change dans la nature, mais le « détail » des changements et des phénomènes doit avoir une dernière raison, et c'est cette raison vraiment suffisante qu'on appelle la substance. La notion de substance ainsi entendue, selon Leibniz, est fondamentale en métaphysique.

Dans la philosophie de Leibniz reparaît l'idée aristotélique de l'activité, que Descartes avait bannie de la moitié de son système, et que ses disciples avaient fini par concentrer tout entière en Dieu. La force active, dit Leibniz, est un pouvoir moyen entre la simple possibilité et l'action réelle; ce pouvoir enveloppe l'*effort*, et se détermine sans cesse de lui-même à l'action, sans avoir besoin d'être aidé, mais seulement de n'être pas empêché. Aussi la force produit-elle toujours quelque action, insensible peut-être, mais réelle. Le mécanisme est la surface des choses, le dynamisme en est le fond. Voilà pourquoi la conception cartésienne de l'univers, considérée métaphysiquement, est seulement l'antichambre de la vérité. « Tout se fait »,

dit Leibniz, « à la fois mécaniquement et métaphysiquement dans les phénomènes de la nature, mais le mécanisme lui-même ne provient pas du seul principe matériel et des raisons géométriques ; il découle d'une source plus haute et pour ainsi dire métaphysique. » — « Je trouvai donc, ajoute-t-il, que la nature des substances consiste dans la force, et qu'ainsi il fallait les concevoir à l'imitation des âmes. » On sait que l'animisme universel était déjà dans Platon ; mais Leibniz y ajoute l'entéléchie d'Aristote et conçoit pour son propre compte la monade.

Demande-t-on maintenant la raison du mouvement universel et de ce changement sans repos? Ce qui excite l'individu à changer, selon Leibniz, c'est que son développement actuel n'est jamais égal à ce que sa puissance enveloppe. Une force faite pour l'infinité doit tendre sans cesse à « passer d'une perception à une autre », et ce désir incessant qui la travaille se nomme *appétition*. Aristote avait raison de dire avec Platon : La vie de la nature est dans le désir. De là ce progrès continu de tous les êtres, cette *génération* toujours à la recherche du mieux, cet effort pour s'élever du degré inférieur au degré supérieur, cette série non interrompue de formes où la diversité et l'analogie sont également merveilleuses, « en sorte qu'on peut dire que c'est partout et toujours la même chose, aux degrés de perfection près ».

A la vie simplement végétative et sensitive succède la vie raisonnable : l'âme vivante, dans son progrès, est devenue *esprit*. « C'est la connaissance des vérités nécessaires et éternelles qui nous distingue des simples animaux » : grâce à cette connaissance, dit Leibniz, nous entrons en société avec Dieu, et nous devenons citoyens de la république des esprits : « Un seul esprit vaut tout le monde, puisqu'il n'exprime pas seulement le monde, mais le connaît aussi et s'y gouverne à la façon de Dieu. Tellement qu'il semble, quoique toute substance exprime l'univers, que néanmoins les autres substances expriment

plutôt le monde que Dieu, mais que les esprits expriment plutôt Dieu que le monde. » Aussi ne sont-ils pas seulement indestructibles comme substances, mais encore immortels comme personnes. La destinée des esprits, c'est *un passage perpétuel à de nouvelles joies et à de nouvelles perfections*, c'est un progrès sans fin.

Leibniz accepte, en la perfectionnant, la preuve platonicienne de saint Anselme. Si rien n'est possible que par Dieu, Dieu au contraire est possible par lui-même : car rien n'empêche la possibilité de ce qui n'enferme aucune borne, aucune négation, aucune contradiction. En outre, s'il n'y avait pas un être où le possible et l'actuel s'identifient, il y aurait éternellement entre ces deux termes un abîme infranchissable, et éternellement rien n'existerait. Donc il y a un être qui renferme en lui-même son éternelle possibilité et conséquemment aussi son éternelle réalité. Dieu existe par cela seul qu'il est possible.

Leibniz accepte également la preuve platonicienne par les idées et vérités éternelles : « Nous ne laissons pas, dit-il avec Platon, d'affirmer d'une manière absolue les vérités que nous avons une fois découvertes, que les objets existent ou n'existent pas ; ce qui ne pourrait avoir lieu, si ces vérités dépendaient uniquement de l'existence des objets, et si elles ne subsistaient pas toujours comme des possibilités, dont la réalité est fondée dans quelque chose d'actuel ou dans les Idées. Les scolastiques ont fort disputé *de constantia subjecti*, c'est-à-dire comment la proposition faite sur un sujet peut avoir une vérité réelle, si ce sujet n'existe pas. C'est que la vérité n'est que conditionnelle, et dit qu'en cas que le sujet existe jamais, on le trouvera tel. Mais on demandera en quoi est fondée cette connexion, puisqu'il y a de la réalité là dedans qui ne trompe pas. La réponse sera qu'elle est dans la liaison des idées. Mais on demandera en répliquant où seraient ces idées, si aucun esprit n'existait, et que deviendrait alors le fondement réel de cette certitude des vérités éternelles ?

Cela nous conduit au dernier fondement des vérités, savoir à cet esprit suprême et universel, qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement est la région des vérités éternelles. Et afin qu'on ne pense pas qu'il n'est point nécessaire d'y recourir, il faut considérer que les vérités nécessaires contiennent la raison déterminante des existences mêmes, en un mot, les lois de l'univers. Ainsi, ces vérités étant antérieures aux existences des êtres contingents, il faut bien qu'elles soient fondées dans l'existence d'une substance nécessaire. » (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, liv. IV, ch. II.)

L'intelligence divine étant la région des idées, Dieu conçoit éternellement une infinité de mondes possibles qui s'élèvent les uns au-dessus des autres selon leur degré de perfection, comme les assises d'une pyramide dont la base plonge dans l'infini. Au sommet se trouve le meilleur des mondes, image la plus parfaite de Dieu. Comment Dieu demeurerait-il indifférent à cette image de lui-même, comment ne la réaliserait-il pas? Est-ce la puissance qui lui manque? est-ce la bonté? Non, sans doute. Il crée donc, et il crée un monde aussi parfait qu'il est possible, par une nécessité morale qui n'exclut point en lui la liberté métaphysique. « Tous les possibles prétendent à l'existence dans l'entendement de Dieu à proportion de leurs perfections; le résultat de toutes ces prétentions doit être le monde actuel le plus parfait possible. » Ainsi, dans l'éternité, la perfection immobile; dans le temps, le progrès sans fin, image mobile de cette perfection : tel est l'optimisme de Leibniz comme de Platon.

Mais alors, d'où vient le mal? — Leibniz croit lever la difficulté en répondant : — De la nature même des êtres. Ce n'est pas la puissance divine, qui est soumise à des conditions et à des bornes, c'est l'univers. Dans l'ordre naturel, Dieu ne peut pas réaliser *ex abrupto* un certain degré de perfection sans passer par les degrés inférieurs : *rien ne se fait tout d'un coup*, la fin suppose les moyens,

le résultat suppose les conditions préalables qui le rendent possible. Voilà pourquoi le monde est gouverné par des lois générales, qui sont les raisons des choses; voilà pourquoi aussi les effets particuliers de ces lois peuvent être tout ensemble relativement mauvais et relativement nécessaires. Mauvais en eux-mêmes, ils sont bons comme moyens pour arriver à la fin parfaite que Dieu s'est proposée. Au reste, Dieu a mis dans chaque partie toute la perfection compatible avec l'ensemble; car « le plus sage fait en sorte, le plus qu'il se peut, que les moyens soient bons aussi en quelque façon, c'est-à-dire désirables non seulement par ce qu'ils font, mais encore par ce qu'ils sont [1] ».

Leibniz réduit ainsi le mal à une conséquence nécessaire de l'imperfection des êtres créés, et cette imperfection lui paraît exigée par le principe des indiscernables, selon lequel des créatures absolument parfaites ne se discerneraient pas du créateur.

La métaphysique de Leibniz a pour conclusion la conciliation des causes efficientes d'Anaxagore et des causes finales de Platon. Spinoza avait rejeté ces dernières comme inutiles; Leibniz, lui, n'admet pas que l'explication des effets par leurs causes exclue l'explication des moyens par leurs fins. De ce que le mouvement d'une aiguille sur un cadran est un effet qui s'explique par les rouages de la montre, il n'en résulte pas que ce mouvement ne soit point aussi une fin voulue par l'ouvrier; la série des rouages, en même temps qu'elle est une série de causes et d'effets, n'a besoin que d'être reprise en sens inverse pour devenir une série de moyens et de fins. Telle est la nature entière : tout être agit et fait effort; c'est le principe de la causalité universelle. Tout effort suppose une fin et n'est au fond qu'un désir ou une appétition : c'est le principe de la finalité universelle. « Les âmes agissent selon les lois des

1. *Théodicée,* préface. Dutens, II, 1, p. 36. *Théodicée,* 208.

causes finales, par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les lois des causes efficientes ou des mouvements. Les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux [1]. »

Leibniz reproduit la conception d'Aristote et de Platon, selon laquelle le mouvement visible n'est que le signe de l'invisible désir. — « Les lois du mouvement, dit Leibniz, naissent de la perception du bien et du mal, ou de ce qui est le plus convenable. Les causes efficientes dépendent ainsi des causes finales; les choses spirituelles sont par nature antérieures aux matérielles, de même que nous voyons l'âme, qui nous est intime, plus intérieurement que le corps, comme l'ont remarqué Platon et Descartes [2]. » La fatalité en ce monde n'est donc qu'une apparence; tout s'explique par le développement d'un ressort intérieur, qui est la tendance à la perfection ou le désir spontané du bien.

Le principe universel n'est guère pour Leibniz qu'une intelligence, comme l'âme n'est qu'une intelligence. « En Dieu, dit-il, comme dans tout être intelligent, les actions de la volonté sont postérieures par nature aux actions de l'intelligence [3]. » Il en résulte que son Dieu semble toujours soumis, comme le Jupiter antique, à une sorte de Destin, qui est la vérité conçue par son entendement; car c'est dans la vérité éternelle que Leibniz place la nécessité primitive, origine de toutes les autres, et en particulier de cette triste nécessité qu'on appelle le mal. Le mal devient ainsi indispensable au meilleur univers. « Dieu ayant fait toute réalité possible qui n'est pas éternelle, il aurait fait la source du mal, si elle ne consistait pas dans la *possibilité* des choses ou des formes, seule chose que Dieu n'ait

1. *Monadologie*, 79.
2. Ed. Dutens, V, 374.
3. Dutens, V, p. 386.

point faite, puisqu'il n'est point auteur de son propre entendement [1]. »

Il suit de cette doctrine que le principe du mal, n'étant pas la volonté de Dieu, mais son entendement nécessaire, se confond en définitive avec l'existence même de Dieu. « Le péché est, dit en effet Leibniz, non parce que Dieu veut, mais parce que Dieu est. » — « La cause de la volonté, dit-il encore, est l'intelligence ; la cause de l'intelligence est le sens, la cause du sens est l'objet... ; la volonté de pécher viendra donc des choses extérieures, c'est-à-dire de l'état présent des choses ; l'état présent vient du précédent, le précédent d'un autre état précédent, et ainsi de suite ; donc l'état présent vient de la série des choses, de l'harmonie universelle ; l'harmonie universelle vient des idées éternelles et immuables ; les idées, contenues dans l'entendement divin, viennent d'elles-mêmes, sans nulle intervention de la volonté divine ; car Dieu ne pense pas parce qu'il veut, mais parce qu'il est [2]. » Cette génération du mal, qui le fait découler de la nature divine, nous ramène à la théorie néo-platonicienne de l'émanation, et le Dieu de Leibniz ne semble autre chose que la Nature elle-même, conçue dans son unité primitive, d'où émanent les formes premières des choses. Aussi Leibniz finit-il par représenter le mal moral comme nécessaire à l'existence de Dieu même, ce qui est une façon détournée de diviniser le mal à laquelle aboutit nécessairement l'optimisme absolu : « Supprimez les péchés, dit Leibniz, toute la série des choses aurait dû changer ; la série des choses étant supprimée ou changée, la dernière raison des choses, c'est-à-dire Dieu, sera enlevée aussi et changée [3]. » Spinoza ne parlait pas autrement, et Leibniz aboutit comme lui à une prédestination rigide qui ressemble fort au fatalisme.

1. *Théodicée*, p. 380.
2. *Confessio philosophica*.
3. *Ibid.*

Ce qui a manqué au platonisme aristotélique de Leibniz, c'est la conception de l'Unité supérieure à l'essence, que Platon appelait le Bien, dont il faisait le principe même des Idées, et que Descartes, sous le nom de volonté, avait rétabli au-dessus même du déterminisme intellectuel.

VI. Toutes nos idées, avait dit Locke, sont des perceptions sensibles, car nous ne connaissons les qualités des choses que par nos perceptions; cependant, Locke supposait toujours qu'en dehors de nos perceptions mêmes, il existe des *choses* inconnues. Berkeley se demande s'il est vrai que ces choses ont une réalité; et il remarque qu'en définitive nous n'en pouvons rien savoir, puisque nous pouvons seulement connaître ce qui est en nous. Pourquoi donc supposer encore, avec Locke, l'existence de *choses* et de *substances* qui seraient le soutien inerte des phénomènes? Si on les admet, comme elles nous sont toutes également inconnues, elles sont toutes pour nous indiscernables, et nous n'avons aucune raison pour ne pas les réduire, comme Spinoza, à l'unité d'une seule substance. Et pourtant la substance de Spinoza est ce qu'il y a de plus inintelligible, par cela même qu'elle est ce qu'il y a de plus inintelligent. La pierre angulaire du matérialisme, c'est cette idée d'une substance stupide et non pensante, qui pourtant existerait « par elle-même », et d'où Spinoza fait ensuite tout sortir avec une nécessité exclusive de toute liberté, de toute moralité. On se figure, par une imagination grossière, un support des phénomènes, un *substratum* qu'on appelle Matière ou Nature, et c'est là l'idole qu'on adore. Mais encore un coup, si cette substance existe, nous ne pouvons la connaître; pourquoi donc en supposer l'existence? — Parce qu'il faut aux sensations une cause. — Rien de mieux; mais la cause est ce qui *agit*. Les vraies causes de nos sensations ne peuvent donc être réellement inertes, c'est-à-dire réelle-

ment matérielles; elles sont actives et « spirituelles », elles sont esprit. Être purement et simplement, sans être ceci ou cela, c'est ne pas être : et telle est la prétendue substance de la vieille métaphysique matérialiste ou panthéiste. De plus, rien n'existe pour nous que ce qui est par nous perçu. Donc *exister*, *c'est être perçu* ou *percevoir*; ce qui n'est pas perçu et ne perçoit pas, n'est pas. Or, ce qui perçoit, c'est l'esprit actif : ce qui est perçu, c'est l'Idée; des Idées et des esprits, voilà donc enfin, selon Berkeley, toute la réalité. Ce monde extérieur, avec ses couleurs et ses formes, est un ensemble de perceptions ou d'idées qui n'existent que dans des esprits, et ainsi le fond de toutes choses est spirituel. La matière, avait dit Platon, n'est qu'une sorte de songe.

Est-ce à dire que, selon Berkeley, nous soyons seuls au monde et que nous produisions à nous seuls le monde? Non; car nos premières idées, qui sont les idées sensibles, ne viennent pas de nous et s'imposent à nous : dès que nous ouvrons les yeux, il ne dépend pas de nous de voir ou de ne point voir. Il existe donc un autre esprit qui produit ces idées dans le nôtre : cet esprit supérieur et infini, dont la nature n'est que le langage, c'est Dieu. Supprimez tous les esprits, il n'y a plus rien; posez l'esprit suprême, et devant lui d'autres esprits sur lesquels son action s'exerce, le monde existe. Quant à la matière morte et brute, c'est un fantôme que Platon avait déjà en partie fait évanouir et que la science entière travaille à dissiper. Une série de phénomènes dont ni la production ni l'enchaînement ne dépendent de nous, voilà réellement le monde; cet enchaînement qu'on appelle hors de nous les lois de la nature, se réfléchit en nous-mêmes et y crée les lois de l'association; grâce à ces lois, chaque phénomène est relié à tous les autres, chaque sensation est reliée à celles qui l'ont précédée et à celles qui doivent la suivre. En raison de ce lien, le monde nous est à chaque instant représenté tout entier par la sensation actuelle, et notre

âme est sans cesse le « miroir » de ce qu'on nomme l'univers physique.

Tel est le spiritualisme absolu de Berkeley. C'est un platonisme qui ramène à l'unité de l'esprit tous les phénomènes prétendus matériels, qui fait de la matière un simple rapport entre les esprits et l'apparence sous laquelle ils se manifestent les uns aux autres : vouloir et penser, c'est tout l'être.

VII. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant examine cette question déjà posée dans le *Théétète* : — Que pouvons-nous savoir? — Il recherche successivement si la science positive, qui se renferme dans les limites de l'expérience, est possible, et si la métaphysique, qui prétend dépasser les limites de l'expérience, est possible. Pour résoudre ces questions, Kant soumet à la critique nos facultés intellectuelles.

Le principe fondamental de cette critique c'est la distinction platonicienne des choses telles qu'elles *apparaissent* et des choses telles qu'elles *sont*. Les apparences sensibles sont ce que Kant appelle avec Platon les *phénomènes;* les réalités que conçoit l'intelligence sont les choses intelligibles ou *noumènes* (νούμενα). Nous ne pouvons connaître les choses que comme elles apparaissent à notre conscience, de même que nous ne pouvons voir la lumière qu'avec l'apparence qu'elle offre à nos yeux : nos yeux sont-ils malades, comme dans la jaunisse, nous verrons tout en jaune ; sont-ils astreints à regarder les objets au moyen de verres colorés, la couleur des verres se répandra sur les choses elles-mêmes. Les objets sont donc forcés de se régler en quelque sorte sur la nature de nos organes et de nos facultés : pour être connus, il faut avant tout qu'ils tombent sous les conditions de notre connaissance.

Nous n'avons d'abord, dit Kant, avec Platon, que des sensations multiples, confuses, incohérentes : couleurs,

saveurs, odeurs, etc.; ce sont là les éléments épars de notre connaissance, c'est la *matière* de notre connaissance, qui nous vient du dehors. Si toutes les sensations restaient en ce désordre, notre vie serait comme un rêve, et, à vrai dire, nous ne penserions pas. Nous ne pensons véritablement que quand nous introduisons un ordre dans cette multitude de sensations; nous ne pensons que quand nous donnons une *forme* à cette matière : ἓν ἐν πολλοῖς. Pour cela, il faut y mettre un lien et une certaine *unité*, par exemple joindre ensemble la sensation de l'âtre, du feu et de la chaleur. Cette unité, qui n'existait pas d'abord dans nos sensations, c'est notre pensée qui l'y introduit. La sensation est passive, la pensée est active, et son acte propre consiste à relier les phénomènes, à en faire la « synthèse ». Penser, c'est unir, c'est « faire de plusieurs un ».

Les diverses facultés par lesquelles nous mettons de l'unité dans les objets de nos connaissances sont, selon Kant, au nombre de trois : sensibilité, entendement et raison. C'est presque l'αἴσθησις, la διάνοια et le νοῦς.

Le monde sensible est, selon Kant, un monde d'apparences, le monde de la caverne platonicienne : l'espace et le temps ne sont que des symboles de quelque réalité cachée; vouloir juger cette réalité d'après nos modes de représentation, c'est affirmer que les choses *sont* telles qu'elles *apparaissent*, affirmation gratuite, improbable, qui aboutit à des contradictions insolubles. — Telle est la critique faite par Kant de notre faculté de sentir, qui fournit à la science positive ses premiers matériaux : les phénomènes extérieurs ou intérieurs.

Maintenant, ces lois que nous appliquons à tout ce que nous connaissons sont-elles réellement les lois de tout ce qui existe? — Rien ne nous assure, répond Kant, qu'il en soit ainsi, et qu'il n'y ait pas des réalités pour lesquelles le déterminisme n'est plus une loi. Le déterminisme embrasse tous les phénomènes dont nous avons

l'expérience; mais notre expérience peut ne pas épuiser tout l'ordre des réalités. Qu'est-ce donc que ces lois nécessaires que la science impose au monde? Ce sont seulement les lois et les conditions de l'entendement humain. De même que tout à l'heure notre sensibilité avait besoin des cadres de l'espace et du temps pour y placer les objets, de même notre entendement a besoin des lois de succession, de permanence, de réciprocité, pour mettre en ordre les objets : le plan, comme les cadres, nous est imposé par notre constitution même : nous ne pouvons *comprendre* que ce qui rentre dans ce plan, comme nous ne pouvons *sentir* que ce qui rentre dans ces cadres. Le reste nous échappe; mais ce n'est pas une raison pour le nier.

En résumé, selon Kant, les lois de la science, qui consistent à mettre partout la nécessité, ont une valeur purement subjective; c'est-à-dire qu'elles sont des conditions de la vision : tout ce que nous pouvons connaître tombe sous ces lois de l'entendement comme tout ce que nous pouvons voir tombe sous la portée de nos yeux, mais nous ne voyons pas tout et nous ne connaissons pas tout.

Cette critique des deux premières facultés intellectuelles aboutit à la conclusion suivante : — La science positive est possible dans les limites de l'expérience, et conformément aux formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement.

Mais la sensibilité et l'entendement n'ont pas encore réduit la connaissance à son unité la plus haute. Par une opération supérieure, qu'on nomme proprement raison, la pensée tâche d'embrasser en sa totalité la chaîne des choses et de la suspendre tout entière à un premier anneau : parcourant toutes les séries de faits que la science a mis en ordre, remontant de loi en loi, de condition en condition, elle s'efforce d'atteindre un terme qui serait lui-même *inconditionné*. Cette recherche des premiers principes, comme l'appelaient les anciens philosophes, n'est plus

la science positive, mais la métaphysique. Par exemple, le principe premier ou condition suprême de tout ce qui se passe en nous, c'est ce qu'on appelle l'âme; la condition suprême de tout ce qui se passe autour de nous, c'est cette universalité des objets de l'expérience qu'on nomme l'univers; enfin la condition suprême de l'âme elle-même et du monde, c'est ce qu'on nomme Dieu. L'*âme*, le *monde*, *Dieu*, tels sont les trois termes inconditionnés, les trois principes *absolus*, que conçoit notre raison et que recherche la métaphysique, ce sont les trois *Idées* suprêmes.

Ces trois Idées peuvent-elles être l'objet d'un savoir théorique, et la métaphysique est-elle possible comme science? — Tel est le grand problème auquel la critique de la raison pure vient aboutir.

Les philosophes qui avaient précédé Kant se flattaient de construire une *science* métaphysique, avec les seules ressources de la raison spéculative, sans avoir besoin de faire appel à la moralité pratique et à la volonté. Selon Kant, cette prétention du dogmatisme est une chimère : nous ne pouvons *savoir* par la raison *théorique* si l'âme existe ou n'existe pas, si l'univers se suffit ou ne se suffit pas à lui-même, si Dieu existe ou n'existe pas.

Pour être autorisé à conclure que l'être nécessaire d'où dérive l'existence du monde est la souveraine perfection, vous êtes obligé de poser en principe qu'il y a, *a priori*, identité entre la nécessité et la perfection, que ce sont là deux idées logiquement inséparables. Vous voilà dès lors amené au troisième argument, celui de saint Anselme et de Descartes, qui est le nerf caché de toutes les autres preuves. Examinons donc cette identité prétendue de la perfection et de l'existence, principe de l'argument platonicien et ontologique.

Entre l'idée de perfection et l'existence il y a, disent saint Anselme, Descartes et Leibniz, le même rapport qu'entre le principe et la conséquence, entre le triangle

et l'angle. — Sans doute, répond Kant, s'il existe un triangle, il aura pour attribut l'angle ; mais toute la question est de savoir si le sujet a été préalablement posé comme existant. De même, si la perfection existe, elle aura pour attribut l'existence nécessaire ; mais la question est précisément de savoir si la perfection existe en dehors de notre pensée. Comment passer de l'idée qui est dans notre entendement à l'objet qui est en dehors? Ce n'est point par un raisonnement logique que la pensée peut en quelque sorte sauter hors d'elle-même pour atteindre un objet supérieur à elle.

Les preuves purement physiques ou logiques de l'existence de Dieu ne peuvent donc être, selon Kant, des démonstrations certaines. La perfection morale de Dieu n'est pas pour nous un objet de science théorique, mais un objet de croyance pratique. Encore l'idée de Dieu n'arrive-t-elle qu'à la fin et comme simple hypothèse, comme simple manière de se figurer les choses : après avoir montré préalablement, avec Platon, la nécessité de l'immortalité personnelle pour le souverain bien, on montre que la suprématie finale de la moralité dans le monde est nécessaire à l'immortalité, et l'imagination personnifie cette suprématie en un Dieu. Tels sont les trois « postulats de la morale », et telle est la méthode par laquelle on doit les établir.

Kant, appliquant lui-même cette méthode, fonde une théodicée sur la morale. Alors reparaît tout le monde *nouménal* de Platon, l'*homme en soi*, l'*homme* éternel opposé à l'homme périssable du temps, les *choses en soi*, fondements de toutes les existences qui passent, le suprême idéal de la raison pure, Dieu, qui est aussi l'Être en soi par excellence. Le kantisme est un platonisme dont le centre de gravité a été déplacé et établi dans la morale. En même temps, de dogmatique, le platonisme est devenu critique.

VIII. Il y a, selon Kant comme selon Platon, deux espèces d'objets : ce qui *est* et ce qui *doit* être, le réel et l'idéal. De quelle espèce est l'absolu? se demande Fichte.

L'ancienne métaphysique platonicienne et aristotélique s'intitulait science de l'être, ontologie, et se croyait par là science de l'absolu ; mais la révolution opérée par Kant a déplacé l'absolu pour le faire résider dans ce qui *doit* être : car l'absolu véritable est moral. Il faut donc, dit Fichte, subordonner ce qui est à ce qui doit être, et non ce qui doit être à ce qui est; c'est l'*idéal* qui doit dominer la *réalité*. Et c'est ce que Platon avait déjà entrevu.

D'après cette théorie de Fichte, faut-il concevoir la liberté, qui serait l'absolu, comme une chose toute faite, toute réalisée, dont on pourrait dire : elle est; ou n'est-ce pas plutôt une activité qui se fait, qui se réalise, et dont il faut dire : elle doit être? L'ancienne métaphysique figurait l'absolu comme un être achevé, comme une substance immobile, conséquemment comme une chose, et elle ne voyait pas qu'une telle substance serait la matière inerte, non l'esprit actif. L'absolu, selon Fichte, c'est ce qui se produit soi-même, ce qui tend à se réaliser par un développement sans fin; or la tendance ne se conçoit qu'en vue de l'idéal, du bien, de ce qui doit être; par conséquent, si la liberté absolue tend à se réaliser et à être, c'est qu'elle doit être, c'est qu'elle est l'idéal, le bien, en un mot le devoir.

L'idée morale du devoir, et l'idée de la liberté ou du moi véritable, c'est tout un, selon Fichte. Notre « moi absolu », dit-il, non celui qui est actuellement et s'apparaît à lui-même sous une forme individuelle et bornée, mais celui qui doit être et qui sera, dans son infinité et son universalité, voilà le principe et la fin du monde. Philosopher, c'est prendre conscience de ce moi seul vraiment libre, qui tend sans cesse à être par cela même qu'il doit être.

L'idéal moral que la liberté se propose, et qui est encore

elle-même en sa plénitude, on l'appelle Dieu. Mais Dieu est-il une individualité, une personnalité particulière ? — Non, selon Fichte ; car alors il serait l'existence finie, au lieu d'être le devoir infini qui dépasse toute limite ; il serait un être tout fait, une liberté sans effort et sans mérite. « Toute conception religieuse qui personnifie Dieu », dit Fichte, « je l'ai en horreur et je la considère comme indigne d'un être raisonnable. » Mais, de ce que Dieu est l'idéal, il n'en faut pas conclure, selon Fichte, qu'il ne soit qu'une idée abstraite inférieure à la réalité : loin de là, il n'y a rien de plus réel que l'idéal ; le devoir produit le pouvoir, ce qui doit être est plus que ce qui est. En ce sens, Platon avait raison de dire que le suprême idéal est la réalité suprême : car il est le vrai *moi* de chaque homme, de l'humanité entière, du monde entier ; mais ce n'est point un être transcendant, extérieur au monde ; c'est le ressort universel immanent au monde lui-même. Ainsi le *bien-un* et le *devenir* de Platon tendent à se rapprocher.

IX. La nature, avait dit Fichte, est le produit inconscient du moi universel, ou, ce qui revient au même, le produit de la partie inconsciente du moi ; mais, objecte Schelling, cette partie inconsciente n'est plus vraiment le sujet ou le moi ; elle n'est pas non plus l'objet même ou la nature, car, Kant l'a montré, l'objet n'existe pas sans le sujet ; elle est donc un principe antérieur à cette dualité.

« Le moi et le non-moi, la pensée et l'être, dérivent l'un et l'autre d'un principe supérieur qui n'est ni l'un ni l'autre, bien qu'il soit la cause de l'un et de l'autre (c'est la thèse du *Parménide*) : principe neutre, indifférence ou identité des contraires. » C'est la « Raison absolue et impersonnelle », le λόγος de Platon. La nature est cette raison en tant qu'*existante* : l'intelligence est cette raison en tant que *pensante* : « L'une se développe suivant la même loi que l'autre [1]. » La série de ces développements

1. *Œuvres,* IV, p. 105.

est l'histoire, « évolution de l'absolu ». Dans l'histoire, il y a harmonie entre les libertés humaines et une nécessité rationnelle qu'on nomme tantôt destin, tantôt providence. Une telle harmonie suppose un principe supérieur tout ensemble à notre liberté et à notre intelligence dont la conscience est l'attribut essentiel. « Cet être éternellement sans conscience, soleil éternel dans l'empire des esprits, se dérobe à nous par la pureté même de sa lumière. » Toutefois, à en croire Schelling, on peut avoir de l'absolu, identité des contraires, une sorte d'intuition simple, comme l'extase alexandrine : Schelling l'appelle l' « intuition intellectuelle ». A cette intuition, à cette νόησις la science entière est suspendue.

X. L'absolu, chez Schelling, avait été encore représenté comme un principe supérieur à la nature et à l'histoire, qui n'en sont que les symboles et qui, en le révélant, le cachent : l'absolu demeurait immobile derrière le voile mouvant de la nature. Hegel rejette ce principe encore trop *transcendant*, cette « chose en soi » encore trop différente « du devenir » : l'absolu est intérieur et *immanent* à la réalité même. Comment faut-il se représenter cet absolu? Selon Hegel, il est la pensée, la raison, non une volonté supérieure à la pensée même; la raison n'a besoin ni d'une activité supérieure à elle ni d'une activité inférieure à elle pour se réaliser : elle se réalise par cela même qu'elle est la raison, et porte en elle la nécessité de sa propre existence. « Tout ce qui est rationnel est donc réel. » Principe éminemment platonicien. D'autre part, la réalité ne peut exister que s'il y a une nécessité à son existence; et cette nécessité ne saurait être que la raison même : « Tout ce qui est réel est donc rationnel. » C'est le principe du déterminisme; mais ce déterminisme, pris en son ensemble, n'est produit que par lui-même : il est donc libre, et la suprême nécessité se trouve identique à la suprême liberté dans la Raison absolue.

La Raison absolue n'est pas une vérité immobile : elle est une raison vivante, sans cesse en mouvement et en progrès : Platon est réconcilié avec Héraclite. La réalité, qui ne fait qu'un avec la raison, est donc aussi mouvement et progrès. Ce qui est tout à la fois absolument rationnel et absolument réel, c'est le progrès considéré en sa totalité. Les différents moments du progrès ne sont rationnels et réels que d'une manière relative : sans doute ils ont toujours un caractère de nécessité, puisque en définitive ils sont des moments de la nécessité même; mais ils n'ont qu'une nécessité provisoire et passagère. L'universelle nécessité est dans le tout, non dans les parties; aussi tend-elle à s'affranchir de toutes ses manifestations particulières, pour se révéler enfin comme ne faisant qu'un avec l'universelle liberté.

Il ne faut donc pas dire avec Platon et Schelling que les choses procèdent de l'absolu, mais que l'absolu lui-même *procède* dans les choses, c'est-à-dire qu'il avance et progresse dans ses propres manifestations. Si on appelle Dieu l'absolu, il faut dire alors, selon Hegel : « Dieu *n'est* pas, mais *devient*. » Ainsi reparaît agrandie la doctrine d'Héraclite : — Une seule chose est absolue, c'est le devenir.

N'est-ce point là, dira-t-on, identifier les contraires : absolu et relatif, liberté et nécessité, idéal et réel? — Oui, sans doute, répond Hegel; mais l'identité des contraires, la thèse du *Parménide*, c'est précisément le secret du progrès universel, le secret de la pensée et de la vie. Penser, c'est unir des idées différentes et, en définitive, concilier des contraires; vivre, c'est passer d'un contraire à l'autre par une action qui domine les deux. Tout progrès est une évolution, un devenir, un mouvement, et tout mouvement, comme le montrèrent Héraclite et Platon, est une contradiction réalisée.

L'évolution de la pensée à travers les contraires est absolument identique à l'évolution de l'être, puisqu'il n'y

a d'être que dans la pensée et de réalité que dans la raison. La science de la pensée ou logique ne fait donc qu'un avec la science de l'être ou métaphysique. Les catégories et les lois de la pensée ne sont pas seulement des formes abstraites et des moules vides, elles sont des formes vivantes et des moules flexibles où la réalité entre, sans jamais s'y enfermer.

Il y a, selon Hegel, deux logiques. L'une, toute relative, est soumise au principe de contradiction : — Une chose ne peut être elle-même et son contraire; c'est la logique inférieure de l'entendement, qui travaille sur des abstractions. L'autre logique, la Logique absolue, celle de la raison et de la réalité, qui n'est plus seulement un jeu d'abstractions, mais un actif développement de la vie, est supérieure au principe de contradiction et repose sur l'identité même des contraires. Ne faut-il pas qu'en définitive, dans le fond de la pensée et de la vie, les oppositions soient des harmonies et la multiplicité une unité? Voilà ce que montre la vraie dialectique, entrevue par les Éléates et par Platon : cette dialectique n'est que la raison se réalisant elle-même de contraires en contraires, pour parvenir à l'affranchissement absolu de toutes les oppositions, c'est-à-dire à la liberté. Dire que l'universelle raison immanente au monde est libre, n'est-ce pas dire qu'elle n'est point soumise aux contraires, qu'elle n'est renfermée dans aucun, qu'elle n'est point condamnée à être une chose sans être une autre, à être le jour sans être la nuit, à être la vie sans être la mort? Ce qui est fixé dans son cadre, comme nos idées abstraites, dont chacune exclut son contraire, voilà, selon Hegel, l'inerte et l'infécond, voilà la servitude; ce qui est mouvant, changeant, progressif, ce qui ne devient une chose que pour devenir ensuite autre chose, voilà le vivant et le fécond, voilà la liberté. La notion abstraite de lumière exclut la notion abstraite d'obscurité, sa contradictoire; mais la lumière réelle, loin d'exclure l'obscurité, la suppose et l'implique :

point de lumière sans les ténèbres qui la rendent visible sous la forme de la couleur; point de ténèbres sans la lumière qui permet de les distinguer. De même, comme l'ont dit Héraclite et Platon, la vie appelle la mort et la mort appelle la vie : ce sont deux moments d'une même évolution. Ainsi l'absolu procède, dans son éternel devenir, à travers toutes les contradictions, les engendrant et les détruisant tour à tour, acquérant de la sorte, à chaque pas qu'il fait, une plus claire conscience de son essence intime : identité supérieure aux différences, affranchissement des contraires, raison et liberté.

L'évolution de la pensée et de l'être a un rythme, qui est l'expression ou le symbole de l'absolue raison : thèse, antithèse et synthèse. C'est la triplicité platonicienne. L'idée, dit Hegel, se pose d'abord sous une forme déterminée, comme celle de la lumière pure ; puis elle s'oppose immédiatement son contraire, qui est la pure obscurité; car, encore une fois, la lumière pure enveloppe les pures ténèbres, dont elle ne saurait se distinguer, et l'œil placé dans une sphère de lumière infinie ne verrait pas mieux que dans une sphère d'obscurité infinie. La thèse, comme Platon l'avait montré, appelle donc l'antithèse, et les deux se concilient dans une synthèse, — qui est ici la couleur, seule chose visible et réelle; car il n'existe dans la réalité ni lumière pure ni obscurité pure, il n'y a que des couleurs. C'est dans la synthèse qu'est le rationnel et le réel : c'est dans l'harmonie ou l'unité qu'est tout ensemble la vérité et la vie.

Reculez indéfiniment en arrière, dans la dialectique de la pensée et de l'être, pour revenir jusqu'au point de départ de cette évolution : vous reconnaîtrez que la notion primitive impliquée dans toutes les autres est la notion de l'être pur, de l'être indéterminé, le non-être du *Sophiste* qui n'est encore rien et peut tout devenir. Mais vous ne pouvez vous arrêter à cette notion relative, car elle renferme une contradiction et appelle son contraire : l'être,

qui n'est ni ceci ni cela, l'être, qui n'est rien, c'est tout aussi bien le non-être que l'être. Voilà donc deux principes contraires qui s'impliquent mutuellement, deux notions relatives, incomplètes, abstraites. Où est la vérité absolue, où est l'absolue réalité? Dans la synthèse vivante et concrète de ces deux termes, dans ce qui tout ensemble est et n'est pas, dans ce qui n'est une chose que pour n'être plus cette chose et pour devenir autre chose ; en un mot, l'*être* et le *non-être* sont deux abstractions, la réalité n'est que dans le *devenir*.

Telle est la première antinomie et la première harmonie de la logique hégélienne. L'antinomie, que Kant voyait seulement dans certaines notions est, selon Hegel, dans toutes les notions abstraites; l'harmonie est le fond de la pensée concrète et réelle, ou, en d'autres termes, de la réalité pensante. Le système de Hegel est, comme on le voit, un platonisme immanent et moniste.

XI. D'où vient, se demande Schopenhauer, l'apparence que m'offre le monde? — Et il répond avec Platon et Kant : — De la constitution de mon intelligence, de la manière dont elle se représente les choses dans sa caverne. En tant que phénomène, « le monde est ma représentation ». Supprimez ma représentation, et le monde phénoménal s'écroule pour moi; supprimez toute représentation dans le monde, et le monde phénoménal tout entier est supprimé. Or la faculté de se représenter les phénomènes et de les relier sous la loi de la causalité ou du déterminisme, c'est l'intelligence. Le monde phénoménal n'existe donc que par l'intelligence et pour l'intelligence. Point d'objet sans sujet, tel est le principe qui convainc d'absurdité tout matérialisme pur : « Des soleils et des planètes sans un œil qui les voie, sans une intelligence qui les comprenne, cela peut bien se dire en paroles, mais ces paroles sont pour la parade, comme serait du fer en bois. » D'autre part, le sujet ne peut exister sans un

objet auquel il s'applique, l'intelligence ne peut s'exercer sans des phénomènes qui lui servent de matière et auxquels elle donne une forme : de là l'absurdité de l'idéalisme abstrait, du pur intellectualisme, qui veut tout réduire aux idées de l'intelligence. Puisque notre conscience a pour forme le temps, notre intelligence est *successive*, premier défaut ; par cela même, elle est *fragmentaire*, second défaut ; réduite à une seule dimension, celle du temps, elle est condamnée à l'*oubli*, et la science d'une chose implique toujours l'oubli au moins momentané des autres, troisième défaut. L'intelligence — l'auteur de la *République* l'avait compris — n'est donc pas vraiment primitive, et elle ne mérite pas plus le rang de premier principe que le monde des apparences matérielles, qui est sa représentation.

Comment passer du physique et du logique, faces inséparables du monde apparent, au métaphysique, essence du monde réel, objet de la dialectique platonicienne? — Pour cela, dit Schopenhauer, cherchons ce qui nous est le plus intime à nous-mêmes, ce qui est en nous antérieur même à notre intelligence.

Avant de penser et de raisonner, nous vivons et nous tendons à vivre, nous agissons en vue de la vie ; cette tendance à l'action, ou mieux cette action perpétuelle, nous en avons le perpétuel sentiment. Ici, elle est désir spontané et sans motifs ; là, elle est volonté réfléchie et avec motifs ; mais le désir en son essence, une fois la part de l'intelligence ôtée, c'est-à-dire une fois les motifs disparus, ne diffère point de la volonté. Tendre, ajoute-t-il, c'est agir ; agir, c'est faire ; faire, c'est vouloir. « Ce n'est que pour la réflexion que faire et vouloir diffèrent ; en réalité ils ne font qu'un. » La volonté est notre essence. Elle est l'*Un* de Platon.

Schopenhauer a absorbé toute la théorie des Idées platoniciennes dans son système, et il en a fait l'intermédiaire entre la Volonté antérieure à l'intellect et le monde

phénoménal saisi par l'intellect. Les Idées sont la première objectivation de la Volonté radicale, objectivation antérieure à la loi de causalité, au temps, à l'espace, conséquemment à la génération et à la mort. Le livre où Schopenhauer traite de l'idée platonicienne a pour sous-titre : *La représentation indépendante du principe de raison suffisante* (c'est-à-dire de causalité, du temps et de l'espace). « Dans les différents degrés de la volonté, dit-il, nous avons déjà reconnu les idées platoniciennes, en tant que ces degrés sont les espèces déterminées, les propriétés primordiales, les formes immuables qui, soustraites au devenir, se manifestent en tous les corps, inorganiques ou organisés. Ces idées se manifestent dans d'innombrables individus auxquels elles servent de modèles. Mais la pluralité des individus est représentable seulement dans l'espace et le temps ; leur origine et leur mort s'expriment par la loi de causalité, ils sont soumis à la raison suffisante, dernier principe de toute individuation, et forme générale de la représentation. L'idée, au contraire, est soustraite à cette loi : chez elle, il n'y a ni pluralité, ni devenir. Tandis que les individus dans lesquels elle se manifeste sont multiples, soumis à la naissance et à la mort, elle demeure immuable, une et identique, et la raison suffisante n'a pour elle aucun sens. Or, si la raison suffisante est la forme à laquelle est soumise toute connaissance du sujet, en tant que ce sujet est individu, il en résulte que les idées doivent demeurer en dehors de sa sphère de connaissance. Les idées doivent-elles devenir objet de connaissance, cela ne peut être que par la suppression de l'individualité dans le sujet connaissant [1]. » L'intervention des idées dans la nature ressemble déjà, si l'on peut dire, à une première esthétique qui rétablit l'ordre et l'harmonie parmi le chaos des êtres.

Dans Platon même, les idées ne sont pas aperçues par

1. *Die Welt*, t. I, liv. III, § 30.

l'entendement discursif, elles sont saisies par la raison intuitive : et de là résulte entre Platon et Kant une similitude que Schopenhauer a signalée. « Ce que Kant appelle la *chose en soi*, le *noumène*, et ce que Platon appelle l'*idée*, ce sont deux concepts non point sans doute identiques, mais voisins et distingués seulement par une nuance. Il est évident que le sens intérieur des deux doctrines est le même ; que toutes deux ne voient dans le monde visible qu'une apparence, une *maya*, comme disent les Indiens, qui en soi est comme un rien, et n'a de signification et de réalité que par ce qui s'exprime en lui, à savoir : la *chose en soi* de Kant ou l'*idée* de Platon ; en un mot, le *noumène*, auquel les formes universelles et essentielles du phénomène, temps, espace, causalité, restent absolument étrangères. Kant nie immédiatement ces formes de la *chose en soi*. Platon les nie médiatement des idées, en ce qu'il exclut ce qui n'est possible que par ces formes : à savoir la pluralité, la naissance et la mort [1]. » « L'idée et la chose en soi ne sont pas absolument identiques : l'idée est plutôt l'objectivation immédiate et partant adéquate de la chose en soi qui est la volonté non encore objectivée, non encore devenue représentative. Car la chose en soi doit, d'après Kant lui-même, être affranchie des formes imposées à la connaissance, et la faute de Kant est de n'avoir pas compté au nombre de ces formes celle d'être un *objet* pour un sujet, ce qui est la première forme et la plus générale de la représentation ; il aurait ainsi enlevé expressément à sa chose en soi l'objectivité, ce qui l'aurait préservé de cette grande inconséquence de bonne heure découverte. L'idée platonicienne, au contraire, est nécessairement objet, connaissance, représentation, et par là même, mais par là seulement, elle diffère de la chose en soi. Elle est soustraite aux formes de représentation que nous comprenons sous le nom de raison suf-

1. *Die Welt*, t. I, liv. III, § 31.

fisante, ou plutôt elle n'y est pas encore soumise; mais elle est régie par la première forme de la représentation, à savoir l'objectivité du sujet pour lui-même. De la sorte, la raison suffisante est la forme à laquelle est soumise l'idée, quand elle tombe dans la connaissance du sujet en tant qu'individu. La chose particulière, représentée en vertu de la raison suffisante, n'est ainsi qu'une objectivation médiate de la chose en soi ou volonté : entre elle et la chose en soi se tient l'idée, qui est la seule objectivation immédiate de la volonté et ne connaît d'autre forme de représentation que la forme générale de l'objectivité du sujet. Par conséquent elle est l'objectivation la plus adéquate possible de la chose en soi ou volonté : elle est même toute la chose en soi, mais soumise à la forme de la représentation : et là est la raison du profond accord entre Kant et Platon, bien que, au jugement du grand nombre, ce dont tous deux parlent ne soit pas la même chose [1]. »

Le premier résultat de la connaissance des Idées est la suppression de l'individu : comme, en effet, le sujet individuel est soumis aux formes de la raison suffisante, et que les Idées échappent à cette loi, le seul moyen de connaître les Idées est de sacrifier son individualité. Mais quand l'individualité est supprimée, comme il arrive dans la connaissance des Idées, l'intelligence cesse d'être esclave, elle devient libre, elle est un sujet pur de connaissance, elle est sa fin à elle-même : c'est ce qui a lieu dans l'art. « Dans la contemplation esthétique, d'un seul coup la chose particulière devient l'idée de son espèce et l'individu contemplant un pur sujet de connaissance [2]. L'esprit alors participe aux caractères de l'absolu et de l'éternité (*mens æterna est quatenus res sub æternitatis specie concipit*). Il se soustrait peu à peu à la volonté, dont il corrige les défauts par ses vertus intellectuelles; et son

1. *Die Welt*, t. I, liv. III, § 32.
2. *Ibid.*, § 34.

influence est si puissante que, dans une intuition désintéressée, il tend à absorber l'univers. Le contemplateur attire la nature en lui, si bien qu'il finit par la ressentir comme un accident de sa propre substance. C'est dans ce sens que Bryon a dit : « Les montagnes ne sont-elles pas une partie de moi-même, et moi-même partie d'elles? »

A éprouver ce sentiment, pourrait-on, en présence de la nature indestructible, se croire soi-même absolument périssable? Ne doit-on pas plutôt adopter cette pensée des Védas : *Hæ omnes creaturæ in totum ego sum, et præter me aliud ens non est* [1].

Mais la contemplation esthétique n'est encore que le premier degré de cette libération déjà cherchée par Platon et que le *Phédon* a pour objet. Si ce monde est mauvais, c'est qu'il est l'affirmation du désir de vivre, du « vouloir-vivre ». Au plus bas degré du développement moral est l'égoïsme, qui est l'affirmation ardente de ce vouloir : l'égoïste rapporte tout à son moi. Pour entrer dans le domaine de la moralité, il faut reconnaître que le moi n'est rien et que la diversité des êtres a sa racine dans un même être, la Volonté universelle. Le sentiment qui se manifeste alors et qui est, selon Schopenhauer, l'essence même du sentiment moral, c'est la pitié. A l'égard du corps, la moralité consiste à le nier, non par le suicide, mais par l'ascétisme et la chasteté. Le suicide, rejeté par Platon, nie seulement la vie et non la volonté de la vie : l'homme qui se tue, en effet, veut en réalité la vie et l'accepterait volontiers; la seule chose qu'il ne veuille pas, c'est la douleur. En outre, le suicide ne met fin qu'à la vie individuelle, tandis qu'il faudrait anéantir la vie même de l'espèce, la vie humaine en général ; ce qui ne pourrait avoir lieu que par l'absolue chasteté. Enfin, le suicide ne remédie à rien, car il n'empêche pas la *palingénésie*, par laquelle reviendra à la vie, sous une nouvelle forme, cette

1. *Die Welt*, t. I, liv. III, § 34.

volonté individuelle qui ne s'est pas encore absolument détachée de la vie même. Celui qui n'a pas encore éteint en soi tout désir intime de la vie aura beau se donner physiquement la mort, ce desir à lui seul suffira, comme le croyaient les Indiens, pour le faire renaître.

Le vrai moyen d'arriver à l'anéantissement du désir de vivre, c'est la pleine conscience et de soi et du monde. Alors, en effet, on reconnaît que le monde du devenir est absolument mauvais, et que le mal est l'essence de la vie même, de la γένεσις. L'âme, parvenue à ce degré, peut donc choisir entre la volonté de vivre ou celle de ne plus vivre. Ce choix n'a pas lieu en vertu d'un prétendu libre arbitre, mais d'une participation à cette liberté qui fait le fond de la volonté universelle : c'est la libération parfaite, le parfait anéantissement, le nirvâna. Le bouddhisme est, selon Schopenhauer, la plus parfaite des religions et la traduction symbolique de sa propre métaphysique. « Dans l'homme, la volonté atteint la conscience et, par suite, le point où elle peut clairement choisir entre l'affirmation et la négation : aussi n'est-il pas naturel de supposer qu'elle aille plus haut. L'homme est le libérateur de tout le reste de la nature, qui attend de lui sa rédemption : il est à la fois le prêtre et la victime. »

Est-ce à dire que l'anéantissement du « vouloir-vivre » soit un néant absolu? — Schopenhauer ne le prétend pas, et, se bornant à faire la métaphysique du monde, il laisse à l'état de question ouverte tout ce qui dépasse le monde même : « Voilà pourquoi, dit-il, ma philosophie se termine sur une négation. »

Ainsi, dans Schopenhauer, le platonisme intellectualiste est de nouveau dépassé (comme il l'avait été dans Descartes même), et la Volonté devient le nom de l'Unité supérieure à l'essence, supérieure à l'intelligence. C'est le platonisme alexandrin sous une nouvelle forme. Il y a dans Platon même un côté éléatique et mystique qui fait que sa philosophie est assez compréhensive pour qu'on y reconnaisse

en germe les doctrines même supra-intellectualistes : tout a son Idée, tout ce qui est réel, non phénoménal, est Idée, et cependant les Idées mêmes ne sont encore que les formes d'une *unité* plus profonde, impossible à définir. Platon l'appelait le Bien; la dernière philosophie allemande laisse dans une complète indétermination la notion du premier principe. S'il est *le bien*, c'est par opposition avec ce monde, qui, lui, est certainement quelque chose de mauvais. L'extase néoplatonicienne et le nirvâna se touchent de près : Schopenhauer est une sorte de Plotin pessimiste. Platon, Kant et Bouddha sont ses maîtres.

FIN DU TROISIÈME VOLUME

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE PREMIER

Aristote et sa polémique contre Platon.

LIVRE II

L'Épicurisme et le Stoïcisme.

LIVRE III

Le Néoplatonisme.

CHAPITRE II. — École néoplatonicienne d'Alexandrie.

CHAPITRE III. — Plotin (suite).

CHAPITRE IV. — ÉCOLE D'ATHÈNES, PROCLUS.

LIVRE IV

Le Platonisme dans le Christianisme.

LA TRINITÉ, LA PROCESSION ET LA CRÉATION MORALE CHRÉTIENNE.

LIVRE V

Le Platonisme au Moyen Age et à la Renaissance.

LIVRE VI

Le Platonisme dans la philosophie moderne.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS



